SOCIETATEA

John Locke

Al doilea tratat despre cârmuire

Scrisoare despre toleranță



NEMIRA

POLITICĂ



Colecție coordonată de CRISTIAN PREDA

Această ediție a fost publicată cu sprijinul
Central European University Translation Project,
finanțat de OSI-Zug Foundation și contribuția
Center for Publishing Development din cadrul
Open Society Institute – Budapesta,
precum și a Fundației pentru o Societate Deschisă România.





John Locke

AL DOILEA TRATAT DESPRE CÂRMUIRE

•

SCRISOARE DESPRE TOLERANȚĂ

Traducere din limba engleză de SILVIU CULEA
Prefață de ADRIAN-PAUL ILIESCU
Comentarii de CĂTĂLIN AVRAMESCU,
MIHAELA CZOBOR ȘI RADU M. SOLCAN

NEMIRA
1999

Coperta de DAN PERJOVSCHI
Ilustrație de Matei Bejenaru,
L'air du temps (detaliu din instalație), 1996

© Editura Nemira, 1999

Comercializarea în afara granițelor țării fără acordul editurii este interzisă.

Difuzare:
S.C. Nemira & Co, Str. Popa Tatu nr. 35, sector 1, București
Telefon: 668.54.10, 223.48.54, Telefax: 668.70.51
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

e-mail: nemira@dnt.ro
http://members.xoom.com/nemira/index.htm

ISBN 973-569-329-1

JOHN LOCKE ȘI IDEALUL MODERN AL UNEI VIEȚI FONDATE PE REGULI

Nu este un lucru neobișnuit ca un mare gânditor să dea contribuții remarcabile în domenii foarte diferite ale reflecției filozofice. Însă în filozofia postrenascentistă, contaminată de tendința irepresibilă către specializare – un efect al scientismului dominant în epoca modernă – sunt rare cazurile în care același autor reușește să așeze simultan baze ale unor întregi tradiții de gândire în câmpuri teoretice (complet) distincte: situația de „părinte fondator" al mai multor „paradigme" intelectuale diferite este o excepție.

Printre puținii privilegiați care au realizat acest tur de forță se numără, alături de Kant, și filozoful englez John Locke, care a trăit cu un secol înaintea marelui gânditor german.

Locke este figura emblematică a trei mari tradiții de gândire aflate în centrul spiritualității epocii moderne. În câmpul filozofiei cunoașterii, el este întemeietorul empirismului matur. Fără a fi inițiat gândirea empiristă modernă (ceea ce făcuseră Francis Bacon și Thomas Hobbes), Locke a devenit reprezentantul ei cel mai însemnat și mai tipic: atunci când este vorba de marea dispută „empirism-raționalism", istoria filozofiei se referă în primul rând la Locke și, respectiv, Descartes, personalitățile tutelare ale celor două curente antagonice, care nu rivalizau ca simple doctrine gnoseologice, ci ca veritabile „paradigme de raționalitate" alternative.

Mai puțin cunoscut și comentat, dar absolut remarcabil, este rolul filozofului englez în constituirea unei tradiții de gândire în câmpul filozofiei limbajului. Locke poate fi considerat inițiatorul

paradigmei moderne a limbajului-instrument de „organizare a experienței", și implicit de „decupare ontologică" a lumii, viziune „instrumentalistă" atât de pasionat îmbrățișată mai ales în secolul nostru, dornic de a-și legitima relativismul inclusiv prin ideea că fiecare limbă sau sistem conceptual nu este altceva decât un mod particular de a structura și percepe o realitate care, *așa cum este ea în sine însăși*, rămâne inaccesibilă.

Locke este însă și personalitatea tutelară a liberalismului modern: în câmpul filozofiei politice, el este autorul cu cele mai solide îndreptățiri la titlul (destul de discutabil, de altfel) de „întemeietor al liberalismului politic". Mai mult decât atât, autorul tratatelor despre cârmuire nu este ideologul unui curent politic doctrinar (liberalismul „de partid"), ci al spiritului politic liberal modern, care animă mai multe platforme doctrinare sensibil diferite, situate fie în zona de centru-dreapta, fie în cea de centru-stânga a spectrului politic; el este recunoscut, în general, ca întemeietor al constituționalismului modern, al teoriei politice (dominante astăzi) privind democrația reprezentativă, precum și al filozofiei drepturilor și libertăților civice.

Deși nu fără legătură între ele, cum vom vedea mai jos, aceste paradigme sunt esențialmente distincte iar performanța lui Locke de a fi contribuit decisiv, prin scrierile sale *An Essay Concerning Human Understanding* și *Two Treatises Of Government*, publicate practic în același an (1689-1690), la fondarea lor reprezintă un fenomen cultural cu totul excepțional.

Cine a fost însă omul care a reușit această performanță?

Viața și activitatea lui John Locke

Deși prezentat, și nu în mod greșit, ca un bărbat care „și-a trăit cea mai mare parte din viață printre cărți"[1], locuind în Anglia secolului al XVII-lea, zguduită de războaiele civile și martoră a unor evenimente politice și religioase ce pot, fără exagerare, fi

descrise ca epocale, Locke nu putea avea o viață lipsită de orice întorsături surprinzătoare. De fapt, acestea nu lipsesc, iar unele dintre ele pot fi chiar caracterizate ca spectaculoase.

Nimic nu părea însă să le anunțe la început. John Locke s-a născut la 29 august 1632, în mica localitate Wrington din comitatul Somerset (aflat în sud-vestul Angliei, pe malurile canalului Bristol). Doar cinci ani mai târziu are loc însă faimoasa revoltă a scoțienilor împotriva regelui Charles I, pentru ca în 1640 să înceapă istorica sesiune politică numită „Parlamentul cel Lung" („The Long Parliament"); Locke avea zece–unsprezece ani în timpul marilor războaie civile din Marea Britanie, în care tatăl său, mic proprietar și jurist de provincie, deci un reprezentant al clasei de mijloc, a luptat alături de forțele antiregaliste. Între 1647 și 1652, viitorul filozof urmează o școală ilustră din Londra, *Westminster School*. El are șaptesprezece ani când Charles I urcă pe eșafod, și poate asista la abolirea monarhiei engleze. În 1652, Locke devine student la colegiul Christ Church din Oxford (și pe atunci, dar mai ales ulterior, colegiul preferat de înalta aristocrație britanică, și deci o pepinieră de viitori miniștri, viceregi etc.). Anii dominației puritanilor și a lui Cromwell, ca Lord Protector, îl găsesc deci pe tânărul Locke la Oxford, unde încep să se manifeste preferințele sale, care nu se îndreptau către tradiționalele arte umaniste (gramatică, retorică, limbi clasice), ci către științele naturii (în special medicina). Și mai târziu Locke se va manifesta mai curând ca un spirit exact, decât ca un cetățean al „republicii literelor". În jurul anului 1660, o dată cu Restaurația (instaurată prin venirea la tron a lui Charles al II-lea), începe cariera de profesor a filozofului, la același colegiu unde studiase și al cărui *Fellow* (membru senior) rămâne. Din aceeași perioadă datează, se pare, primele sale încercări de teorie politică.

În anii care urmează, viața și cariera lui John Locke par să fie dominate de o anume nehotărâre. După moartea tatălui său, în 1662, tânărul profesor de la Oxford moștenește o mică avere, care-i aduce un oarecare venit, dar el nu se va mai retrage niciodată la țară pentru a-și administra proprietățile. Nu se va hotărî nici să intre în rândurile clerului (condiție necesară, pe atunci, pentru

stabilirea definitivă într-un colegiu precum Christ Church), ceea ce indică faptul că Locke nu intenționa să se devoteze unei cariere academice. O scurtă incursiune în lumea relațiilor internaționale, rolul său de secretar într-o misiune diplomatică la Brandenburg, în 1665, sugerează un anume interes pentru cariera de înalt funcționar (se pare însă că ulterior a refuzat alte numiri similare). Pasiunea pentru medicină va rămâne constantă, dar ea nu se va concretiza niciodată într-un titlu medical oficial.

Ceea ce determină în mod decisiv cursul vieții lui John Locke este o simplă întâmplare care se petrece în vara anului 1666: filozoful, jucând rolul de medic, îl întâlnește (pur accidental) și îl tratează (cu succes) pe lordul Ashley, pe atunci „Cancelar al Eșichierului", adică ministru de finanțe. Contactul (permanentizat) cu lordul Ashley, care va deveni ulterior conte de Shaftesbury (sub acest nume fiind el azi evocat cel mai des), îl va propulsa pe Locke în sfere cu totul diferite decât cele în care evoluase până atunci: obscurul profesor de la colegiul Christ Church, care nu se remarcase încă prin nimic, dobândește notorietate, funcții politice înalte (deși nu funcții de decizie sau conducere) și circulă în lumea figurilor influente. Până în 1683, când moare protectorul și prietenul său, Locke ocupă diverse poziții de secretar al unor consilii sau asociații în care contele de Shaftesbury avea rolul central. El va fi, de asemenea, nu numai medicul familiei aristocratice în care intrase, ci și consilierul, aliatul, colaboratorul intim al contelui și al celor din anturajul său.

Relația dintre Locke și Shaftesbury va fi deosebit de complexă. Inițial, filozoful este în primul rând medic al contelui, care credea chiar că îi datorează viața (Locke propusese și organizase o operație extrem de avansată pentru nivelul medicinei din epocă, operație necesară bolii de ficat care îl chinuia pe Shaftesbury).[2] Ulterior, el devine prietenul și partenerul de discuție al protectorului său, asistentul său în diverse întreprinderi oficiale sau private, teoreticianul care justifica filozofic anumite opțiuni politice ale celui care avea să ajungă până la o funcție de stat supremă, aceea de Lord Cancelar (în 1672). Înțelegerea dintre cei doi, dintre o celebritate a vremii sale și cel ce avea să devină o celebritate a

istoriei filozofiei, pare să fi fost favorizată nu numai de serviciile utile pe care cărturarul le aducea politicianului, ci și de apropierea pregnantă dintre modurile lor de a gândi, dintre opțiunile comune pentru constituționalism, supremația puterii legislative alcătuită din reprezentanți aleși, libertăți civice, toleranță religioasă. Mai mult decât atât, nu numai politicianul beneficia de calitățile cărturarului, ci și acesta din urmă câștiga din experiența celui dintâi. Se afirmă chiar că „noi datorăm cele două *Tratate* splendidei cunoașteri a stării de lucruri pe care Locke a dobândit-o din frecventele sale discuții cu primul conte de Shaftesbury", și deci că „fără Shaftesbury, Locke nu ar fi ajuns deloc să fie Locke".[3] Trebuie deci recunoscută nu numai influența pe care gânditori ca Hobbes, Guicciardini, Hooker, Grotius au avut-o asupra autorului tratatelor despre cârmuire, ci și cea exercitată de un contact direct cu problemele și experiențele politicii britanice, filtrate printr-o minte deschisă precum cea a lui Shaftesbury.

Dar colaborarea lui Locke cu proeminentul politician care a fost contele de Shaftesbury nu putea avea, în vremurile tulburi în care trăiau cei doi, exclusiv consecințe fericite. Criza politică din jurul anului 1680, prilejuită de perspectiva unei succesiuni catolice la tronul Angliei (indezirabilă pentru mulți britanici), divizarea oamenilor politici în două partide, faimoasele *Whig* și *Tory*[4], conflictele acute dintre aceștia și soarta schimbătoare a confruntării (presărată de lovituri și contralovituri, comploturi și execuții) au condus, în 1683, la exilul lui Shaftesbury; Locke, a cărui situație era strâns legată de aceea a protectorului și prietenului său, deci aproape la fel de vulnerabilă, a trebuit să-l urmeze în Olanda. O urmare majoră a dizgrației a fost excluderea sa (la insistența directă a regelui Charles al II-lea, se pare) de la colegiul Christ Church, la care rămăsese asociat în tot acest timp. Iată cum descrie un comentator despărțirea lui John Locke de Oxford: „La 21 iulie 1683, Universitatea Oxford, convocată special, a hotărât ca în Curtea școlilor, astăzi Bodleian Quadrangle[5], să aibă loc ceea ce avea să fie ultima ardere de cărți din istoria Angliei. Hotărârea a fost afișată în sălile (halls)[6] și bibliotecile colegiilor, iar ea anatemiza, doctrină după doctrină, toate cele deja scrise în cele două

tratate. Printre autorii condamnați să cadă pradă flăcărilor se aflau unii dintre cei ale căror cărți stăteau pe rafturile din camera lui Locke de la Christ Church. Se pare că el însuși era atunci de față, urmărind fumul înțepător care urca printre turnuri[7], cu buzele încleștate, ca întotdeauna, și ocupat să-și împacheteze biblioteca pentru a o trimite la țară. Cu siguranță că în doar câteva săptămâni a părăsit Oxfordul, reîntorcându-se la țară, unde se născuse, iar în toamnă era deja în exil în Olanda. Locke nu s-a mai întors niciodată la Oxford"[8].

Cine intră pe poarta principală aflată sub *Tom Tower* (proiectat de Sir Christopher Wren) străbate curtea principală pe diagonală, și, urcând maiestuoasa scară datând din vremea războiului civil, ajunge în superbul *Hall* al celui mai aristocratic colegiu din Oxford – *Hall* care, la rândul său, este una dintre cele mai mari și mai impresionante săli de acest fel din Anglia – poate vedea, printre zecile de portrete atârnate pe pereții lambrisați, și portretul filozofului care a trăit aici între 1652 și 1683 (1684, după alte surse), portret care amintește tuturor faima de neinvidiat a colegiului Christ Church: aceea de a fi instituția care l-a repudiat pe John Locke, patriarhul empirismului și al liberalismului, primul mare gânditor iluminist european.

Filozoful englez, care nu se afla pentru prima dată în străinătate (stătuse patru ani în Franța, între 1675 și 1679, în contact strâns cu membri ai școlii lui Gassendi), a peregrinat prin Olanda, mai ales la Amsterdam, Utrecht și Rotterdam, scriind și făcându-și noi prieteni. Momentele cele mai dificile le-a trăit în 1685, când, reclamat ca „trădător" de autoritățile engleze, a trebuit să trăiască ascuns. Dar Olanda i-a oferit și ocazia de a-și definitiva principalele opere. După „Revoluția Glorioasă", din 1688, prin care James al II-lea este detronat, fiind silit să fugă din țară, iar Wilhelm de Orania, după un marș asupra Londrei, devine rege (sub numele de William al III-lea), Locke revine în Anglia (pare-se o dată cu prințesa de Orania, viitoarea regină Mary). Nu este însă numai momentul fericit al încheierii exilului; nici nu este vorba doar de mult așteptata victorie asupra absolutismului regal, de succesul luptătorilor pentru limitarea puterii monarhice (din care făcea

parte, bineînțeles, și gânditorul). Este vorba totodată și de anul în care ies deodată la iveală cărțile fundamentale ale filozofului, cele care l-au impus ca o mare personalitate a culturii moderne: „1689 a fost anul crucial din viața lui Locke. Ca rezultat al Revoluției, obscurul exilat a devenit un om cu influență politică, având prieteni puternici în poziții înalte. Acea figură minoră din republica literelor, un fel de jurnalist din comunitatea olandeză în care trăise, cel ce producea tot mai multe note și făcea tot felul de schițe provizorii, s-a dovedit în sfârșit un autor, mai întâi al *Scrisorii despre toleranță*, apoi al celor *Două tratate despre cârmuire*, ambele sub tipar în toamna acelui an, deși ambele publicate anonim. Apoi, în decembrie, acel John Locke care semna prefața la *Eseu asupra intelectului omenesc* devenea, chiar prin acel act, John Locke din istoria intelectuală. Aceasta l-a transformat într-o instituție națională și într-o forță influentă pe plan internațional[9]".

Deși a ocupat pentru un timp anumite posturi publice, adevărata sa influență s-a manifestat în mod indirect. Instalat la țară, în Essex, la reședința prietenilor săi, Sir Francis Masham și Lady Damaris Masham, unde își va petrece restul vieții, Locke rămâne „liderul intelectual al politicienilor *Whig*[10]". El își ajută prietenii, mai tinerii admiratori și aliații politici cu sfaturi, sugestii și analize (dintre care multe erau transmise prin scrisori) sau prin materiale elaborate în vederea confruntărilor parlamentare și a organizării guvernării. Se vorbește chiar de existența unui grup de parlamentari „lockeeni" care acționau sistematic pentru aplicarea deliberată a unor politici rațional întemeiate (Laslett). Cel mai important dintre liderii aflați sub influența intelectuală a filozofului era Lordul Somers, care avea să ajungă Lord Cancelar în 1697. Retragerea filozofului la Oates (Essex) nu trebuie deci în nici un caz privită ca o recluziune. De altfel, lui Locke nu i-au lipsit niciodată contactele umane. Deși nu s-a căsătorit, viața sa nu a fost solitară. El a avut mulți prieteni, nu numai printre politicienii, oamenii de stat și funcționarii între care a trăit după 1666, ci și printre cărturari. Dintre aceștia trebuie menționați în primul rând Isaac Newton, părintele mecanicii moderne, Robert Boyle, unul dintre cei mai mari chimiști ai vremii, Thomas Sydenham, un medic de

vază. Locke avea cunoștințe și prieteni nu doar în Marea Britanie, ci și în Franța (filozoful François Bernier) sau Olanda (teologul și pastorul Philip van Limborch). Deși era implicat în politică și viața de stat, Locke nu a întrerupt legăturile cu lumea oamenilor de carte, în care era recunoscut ca figură proeminentă, ceea ce explică cooptarea sa ca membru în recent înființata *Royal Society* (1668).

Moartea filozofului, la 28 octombrie 1704, la Oates (în comitatul Essex), punea capăt unei vieți contemporane multor evenimente diverse, dar având, toate, ca numitor comun, faptul de a fi rămas în istorie. Locke a putut fi martor la marile războaie civile engleze, abolirea monarhiei și proclamarea republicii puritanilor, Restaurația și schimbarea mai multor regi, Marele Incendiu din Londra (1666), publicarea faimoasei opere capitale a lui Newton, *Principia Mathematica*, la Revoluția glorioasă (1688) și ratificarea faimoasei Declarații a Drepturilor *(The Bill of Rights)*, în 1689, cea care proclama interdicția ca regele să aducă vreo atingere legilor țării.

Aventura vieții lui John Locke infirmă atât imaginea populară a „filozofului din turnul de fildeș", cât și prejudecata curentă potrivit căreia participarea activă la viața publică și performanța cărturărească s-ar exclude reciproc.

Legăturile evidente dintre evenimentele sociale și politice, pe de o parte, și problemele sau soluțiile prezente în opera filozofului au dat naștere unui întreg și masiv capitol al exegezei lockeene: unii comentatori au văzut în cel de-al doilea tratat o legitimare directă a Revoluției Glorioase; alții au respins această prezentare, arătând, printre altele, că elaborarea cărții precede cu câțiva ani buni evenimentele respective. Discuția poate continua, dar controversa nu este foarte importantă. Ceea ce este într-adevăr important transcende această controversă și, într-un fel, dă dreptate ambelor părți. Este neîndoielnic că preocupările filozofice ale lui Locke nu erau pur teoretice, independente de frământările publice din Anglia secolului șaptesprezece; este limpede că ideile filozofice la care au condus aceste preocupări răspundeau, în mare măsură, problemelor ridicate în cursul acelor frământări. Pe

de altă parte, este din nou limpede că opera lui Locke nu este un simplu manifest politic, menit să susțină direct poziția uneia dintre taberele aflate în conflict sau să confere o aparență de credibilitate unei anumite stări de lucruri. Deși angajat politic, autorul tratatelor despre cârmuire nu este un ideolog de partid; el rămâne un filozof, dar un „filozof în cetate", care sfidează convingerea comună privind poziția de spectator detașat a înțelepților.

Activitatea lui Locke confirmă, în schimb, o altă idee curentă, și anume aceea că „bufnița Minervei își ia zborul doar în amurg" (Hegel). Într-adevăr, operele capitale ale gânditorului englez sunt rezultatul unei lungi gestații și apar atunci când viața sa era la apus. Faimoasa *Scrisoare despre toleranță (A Letter Concerning Toleration* sau, în latina încă mult vehiculată pe atunci, *Epistola de Tolerantia)*, considerată un document filozofic clasic al doctrinei toleranței și al pledoariei liberale pentru separația dintre chestiuni de interes public și chestiuni de interes privat (de conștiință), apare (anonim) abia în 1689. În toamna aceluiași an (deși datate 1690) apar lucrările fundamentale de filozofie politică: *Două tratate despre cârmuire (Two Treatises of Government).* Primul dintre aceste tratate, astăzi puțin citit și comentat (datorită irelevanței temei, căzută în desuetudine) constituie o amplă respingere argumentată a tradiționalismului politic ilustrat de cartea lui Sir Robert Filmer, *Patriarcha* (1680). Acest tradiționalism sau patriarhalism, de nuanță hotărât regalistă, apăra absolutismul monarhic ca pe un drept divin moștenit de Adam și transmis ulterior tuturor regilor care erau urmașii săi.

Dacă primul tratat este dedicat aproape integral sarcinii „negative" de a demola această viziune politică tipic patriarhalistă, ilustrativă pentru mentalitatea *Tory*, cel de-al doilea tratat, prezentat aici cititorului român, conține esența concepției lockeene „pozitive" despre natura umană, originea și scopul societății civile, geneza și limitele puterii politice, drepturi și libertăți civice etc., concepție care cristaliza și legitima teoretic înclinațiile și opțiunile mentalității *Whig*.

Tot în 1690 (sau decembrie 1689) apare și cea mai faimoasă operă lockeană de filozofie a cunoașterii, *Eseul asupra intelec-*

tului omenesc (An Essay Concerning Human Understanding). În 1693 vede lumina tiparului lucrarea *Câteva gânduri asupra educației (Some Thoughts Concerning Education)*, care se va bucura de o mare audiență, datorită ideilor moderne pe care le avansează.

Chiar dacă operele majore ale lui Locke se opresc aici, el va continua să publice lucrări demne de interes pe teme filozofico-religioase (*The Reasonableness of Christianity* – 1695, 1697), economice (*Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money* – 1692, 1696) și altele.

Operele filozofice majore ale lui John Locke s-au bucurat imediat de atenția contemporanilor, având o binemeritată audiență nu numai în Marea Britanie, ci și în Franța, Germania și alte țări din Europa Occidentală, precum și în America. Traducerea franceză, cu titlul *Du Gouvernement Civil,* apare cu o uimitoare promptitudine, în 1691, și beneficiază imediat de semnalări și rezumate în reviste. Ideile lui Locke vor influența profund pe cei ce aveau să devină marile figuri ale gândirii politice franceze, mai ales pe Montesquieu și pe Rousseau. Aceste idei vor ajunge curând și în Germania, și în Spania (prima ediție spaniolă: 1821), dar poate că cel mai spectaculos succes al pledoariei lockeene pentru libertate, respectul proprietății și limitarea puterii va fi înregistrat în America. S-a vorbit mult despre influența lui Locke asupra gândirii părinților fondatori ai S.U.A., mai ales asupra lui Thomas Jefferson, și nu rareori autorul celor două tratate despre cârmuire este prezentat ca „strămoșul intelectual al Declarației de Independență și al Constituției S.U.A.[11]".

Există însă și un alt tip, indirect, de influență exercitat de gândirea lui John Locke. Conceptele centrale ale celui de-al doilea tratat, mai ales cele de *stare naturală, libertate naturală, contract social* au intrat în vizorul analizei critice a unor filozofi ca David Hume și Edmund Burke, primii reprezentanți ai conservatorismului politic matur. Criticile aduse de aceștia conceptelor și ideilor lui Locke au influențat extrem de puternic gândirea germană, de la Herder și Hamann, la Justus Möser și la romantici sau conservatori (Adam Müller, F. K. von Savigny), contribuind în

mod esențial la nașterea reacției contrailuministe și romantice germane în gândirea politică și filozofică. Fără afirmarea răspicată, de către Locke, a izolării individului aflat în starea naturală, nu ar fi existat, probabil, nici afirmarea categorică, la Herder, a ideii că „starea naturală a omului este starea societății[12]". Fără insistența lui Locke de a raporta valorile politice la „legea naturală" (general-valabilă) sau la universala „lege a rațiunii" nu ar fi apărut nici insistențele lui Adam Müller sau von Savigny cu privire la caracterul local-istoric, particular și nongeneralizabil, al modurilor de viață, al legilor sau al aspirațiilor politice. Pe scurt, John Locke nu a determinat cursul gândirii europene moderne doar prin adepții pe care i-a format; el a contribuit la modelarea meandrelor acestui curs și prin provocarea unor reacții negative la adresa a ceea ce altora le părea a fi un mod de gândire universalist-raționalist, bazat pe abstracții și ipoteze nerealiste, sau chiar pe interpretări fanteziste. Urma lăsată de gânditorul britanic în istoria teoriei și a practicii politice occidentale, ca și în filozofie, este deci foarte adâncă: cine privește cu atenție peisajul de ansamblu al acestei secțiuni din istoria modernă cu greu se poate abține să afirme că nici un alt filozof al epocii clasice nu a contribuit mai mult decât Locke la evoluția spiritualității și a vieții publice europene din ultimii două sute de ani.

Filozofia politică a celui de-al doilea *Tratat*

Referindu-se la originile puterii politice, dăruită de Dumnezeu lui Adam, Robert Filmer, autorul lucrării care face obiectul întregului demers critic din primul tratat, susținea, așa cum rezumă chiar Locke, că „*Întâi,* această *Putere a lui Adam* nu trebuia să se încheie cu el, ci, după moartea sa, să fie transmisă în întregime altei persoane, și tot așa mai departe, întregii posterități.

Al doilea, că Prinții și Conducătorii de azi, de pe pământ, dețin această *Putere a lui Adam,* prin dreapta ei transmitere de la unul la altul până la ei" (*Primul tratat despre cârmuire,* § 82.).

John Locke respinge acest mod de a interpreta politicul și astfel „*Primul tratat* este, în mare măsură, o demonstrație a faptului că puterea patriarhală a lui Filmer nu poate fi transformată în putere politică"[13].Inacceptabile erau în primul rând implicațiile interpretării patriarhaliste și tradiționaliste. O consecință logică a acestei interpretări era că orice limitare a puterii regale, și orice amestec al celor supuși în deciziile politice supreme era nelegitimă și, de fapt, profanatoare – un atentat nu numai la adresa puterii politice îndreptățit constituite, ci chiar la adresa Voinței Divine, care așezase puterea în mâinile lui Adam și ale celor ce o vor moșteni de la el.

O a doua consecință, poate chiar mai importantă decât prima, era ideea că, supuși dintotdeauna autorității (a lui Adam și a celor care au preluat puterea legitimă ulterior), oamenii nu se nasc, și deci nu pot fi în mod legitim liberi și egali.

Iată cum condamnă Locke acest punct de vedere apărat de Filmer și mulți alți tradiționaliști din epocă: „În ultimul timp și-a făcut apariția printre noi o generație de oameni care îi lingușesc pe prinți cu părerea că ar avea un Drept Divin la Puterea absolută, drept ce face ca legile în care constă puterea și prin care ei trebuie să cârmuiască, precum și condițiile în care își preiau autoritatea, să fie cum doresc ei, angajamentele respectării lor (de către prinți; n.n., A.P.I.) nefiind ratificate prin promisiuni și jurăminte solemne (care să-i constrângă pe prinți; n.n., A.P.I.). Pentru a face loc acestei doctrine, ei au negat omenirii orice Drept la o Libertate naturală, iar prin aceasta nu numai că i-au expus pe toți supușii celei mai mari mizerii create de tiranie și opresiune, dar au și adus atingere titlurilor (nobiliare; n.n., A.P.I.) și au zguduit tronurile prinților, căci, conform sistemului acestor oameni, și prinții, cu excepția unuia singur (monarhul absolut; n.n., A.P.I.) sunt toți născuți sclavi, iar în baza Dreptului Divin, ei sunt Supușii moștenitorului îndreptățit al lui Adam)" (*idem*, § 4). Locke este revoltat de această concepție care implică faptul că „Autoritatea Divină ne-a supus pe noi voinței neîngrădite a altuia" (*ibidem*) și crede că ea „subminează fundația Societății omenești" și amenință cu război toate cârmuirile (*idem*, § 3). Primul tratat despre cârmuire

este în totalitate dedicat distrugerii argumentate a tezei potrivit căreia *„oamenii nu sunt născuți liberi și prin urmare nu ar putea avea niciodată libertatea de a-și alege nici cârmuitorii, nici forma de cârmuire. Prinții au o Putere absolută, și aceasta prin drept divin, căci supușii nu ar putea avea niciodată dreptul la contract sau la consimțământ* (dreptul de a face un contract politic cu guvernanții sau de a-și exprima consimțământul față de modul în care sunt cârmuiți; n.n., A.P.I.). *Adam a fost un monarh absolut și la fel sunt toți prinții de atunci încoace"* (*idem*, § 5).

Dacă poziția tradiționalistă, analizată și criticată de Locke în primul tratat, poate fi sintetizată astfel, atunci și poziția dezvoltată și apărată de el (în cel de-al doilea tratat) poate fi – apreciază unii dintre cei mai reprezentativi istorici ai ideilor politice – rezumată la fel de lapidar: *„Orice cârmuire este limitată în ceea ce privește puterile ei, și există numai prin consensul celor cârmuiți"*, fundamentul acestei poziții fiind rezumat de afirmația *„Toți oamenii s-au născut liberi"*[14].

Cum se construiește însă această viziune politică menită să afirme și să instaureze principiul, capital pentru lumea modernă, al limitării puterii și al dependenței autorității de voința „celor cârmuiți"?

Întrucât dedicase un întreg volum respingerii tradiționalismului, Locke se simte îndrituit să pornească de la rezultatele astfel obținute, în principal de la negarea „dreptului divin" al celor ce cârmuiau *de fapt*: nimeni nu a moștenit puterea politică (de la Adam), nimeni nu are privilegiul moștenit de a o exercita. Această concluzie negativă lasă însă deschisă problema bazelor autorității, mai precis a originii și legitimității puterii. Pentru noi subzistă aici, de fapt, două probleme, deoarece chestiunea *originii istorice* este în mod clar distinctă de chestiunea *legitimității*: întrebarea privind felul cum a apărut puterea sau autoritatea politică este o *chestiune de fapt*, de interes mai curând istoric, care poate primi un răspuns pur descriptiv, constând într-o relatare sau o „zugrăvire" a unor evenimente trecute; în schimb, întrebarea privind îndreptățirea de a cârmui, de interes filozofic și principial, este o *chestiune de drept*, a cărei rezolvare nu poate veni decât ca

rezultat al unui demers *justificativ*. Descrierea lanțului evenimențial prin care s-a instaurat la începuturi autoritatea publică nu relevă nimic cu privire la legitimitate, după cum nici considerentele de legitimitate nu elucidează chestiunea de ordin istoric. Însă pentru Locke, care era dominat de un model epistemologic analog (problema originii și a validității cunoștințelor, problemă controversată larg dezbătută între empiriștii epocii, al căror prim reprezentant era el însuși, și raționaliștii al căror lider spiritual era Descartes), exista aici o singură preocupare indivizibilă: aceea de a demonstra că dacă puterea emană de la cei cârmuiți, atunci legitimitatea ei este produsul unui consens (al celor de la care a emanat puterea) și depinde de respectarea unor condiții puse implicit o dată cu transferarea ei (de la cei conduși la cei însărcinați să conducă). Drept urmare, Locke se simte obligat să prezinte o amplă frescă a genezei puterii politice (și chiar a originii societății în general), în articularea căreia să insiste asupra (a ceea ce el considera a fi) consecințe normative[15] firești: asupra a ceea ce este îndreptățită să facă, și a ceea ce nu este deloc îndreptățită să-și permită, autoritatea politică, insistând cu precădere asupra *limitelor puterii*.

După ce clarifică ideea de putere politică – prezentând-o ca pe un drept de a face legi, prevăzute cu pedepse, și de a le pune în aplicare, inclusiv prin exercitarea forței (§ 3) – autorul tratatului se angajează în această pretențioasă și temerară întreprindere. Cu privire la originea puterii, John Locke beneficia de sprijinul noțiunilor lui Thomas Hobbes, care „pluteau în aer"[16]. Cea mai importantă dintre acestea era *starea naturală*, care se presupune că ar fi existat înainte ca oamenii să se fi unit într-o societate. Simpla presupunere că o atare stare ar fi existat vreodată contravenea ideii tradiționale a subordonării perpetue a muritorilor față de autorități pământești înzestrate cu „dreptul divin" de a conduce. Dar postularea unei asemenea stări nu era suficientă; ea trebuia și descrisă. Locke o prezintă ca o stare de deplină libertate („o *stare de perfectă libertate* de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de posesiunile și persoanele lor așa cum găsesc potrivit" – § 4) și egalitate politică și juridică între oameni („în care toată

puterea și jurisdicția sunt reciproce, nici unul neavând mai mult decât altul" – *idem*), în care aceștia stăpânesc în comun tot ceea ce Dumnezeu le-a dăruit (căci „Dumnezeu a dăruit lumea oamenilor în comun" – § 34) și nu au nici un superior pământesc legitim (§ 19).

Dar starea naturală, în accepția lui Locke, nu este aidoma cu starea naturală pe care o descrisese Hobbes (ca stare de război a fiecăruia împotriva tuturor); în primul rând, în varianta din tratat, funcționează principiul „where there is no Law, there is no Freedom" („unde nu există lege, nu există libertate" – § 57) și, cum starea naturală este una de libertate, trebuie ca ea să fie caracterizată și de existența legii; ce lege putea însă exista anterior societății? Răspunsul, evident pentru Locke, este „legea naturală". Legea naturală coincide cu cerințele Rațiunii (§ 6) și este „scrisă în minți" sau inimile oamenilor (§ 136). Ea interzice (în virtutea egalității recunoscute) vătămarea unui om de către altul și dă fiecăruia dreptul de a pedepsi pe cei vinovați de încălcarea ei (§ 8), în virtutea dreptului la autoconservare și la conservarea umanității legea fiind însoțită de o putere executivă (§ 7).

Starea naturală, în concepția lui Locke, diferă semnificativ de starea naturală descrisă de Hobbes.

Mai întâi, ea nu este neapărat o stare de război (§ 19), ci doar una în care nu există o autoritate (politică sau legislativă) comună, astfel că fiecare trebuie să-și facă dreptate singur (ceea ce dă adesea naștere abuzului, adică dominației forței în dauna dreptului – *idem*). Poziția lui Locke poate fi aici sintetizată în următoarele patru teze: „1. Starea naturală se caracterizează prin absența unui judecător comun și a oricărei legi, în afară de legea naturală. 2. Opusul ei, societatea civilă, se caracterizează prin prezența unui judecător comun având autoritatea de a aplica legile civile. /.../ 3. Starea de război există dacă forța este folosită fără drept. 4. Opusul ei, starea de pace, există dacă nu se folosește forța fără drept"[17]. În al doilea rând, starea naturală nu este atât o situație istorică, cât una logică: starea în care oamenii, lipsiți de legi scrise, instituții (putere legislativă și executivă) și conducători, își rezolvă diferendele și conflictele prin acțiuni individuale. „Starea

naturală este mai cuprinzătoare decât o simplă descriere a condiției umane anterioare apariției societății. Ea este o anumită formă de raport între oameni"[18], cea în care aceștia, deși aflați în contact, nu au o putere supremă (pământească) la care să facă apel, putere capabilă de a rezolva controversele și a repara vătămările aduse (§ 89). Ca atare, nu numai locuitorii zonelor sălbatice (de exemplu, din America), dar și regii din țările civilizate se află în această stare unii față de alții.

Starea naturală are însă inconveniente și deficiențe capitale: oamenii sunt judecători în propriile lor cazuri, ceea ce este nerațional (§ 13); și, cu toate că legea naturală le este întipărită în suflete, ei cad pradă egoismului, părtinirii, patimilor și setei de răzbunare, ceea ce conduce la conflict și debandadă. Societatea civilă și cârmuirea (guvernământul) sunt creații deliberate ale oamenilor, menite să suplinească aceste inconveniente ale stării naturale (§ 13, 15).

Aceste creații inaugurează faza politică a existenței umane, dar înțelegerea lor corectă implică aprecierea exactă a poziției pe care se situează Locke prin adoptarea distincției dintre starea naturală și cea socială a omului. „Orice filozofie politică ce utilizează ideea de stare naturală se opune în mod fundamental «naturalismului politic». Deși se prezintă sub multe forme și în diferite grade de diluare, naturalismul politic în forma sa cea mai concentrată este concepția care afirmă că situația firească a omului este o situație *politică*, că indivizii sunt, în mod firesc, supuși autorității politice și că nu putem înțelege indivizii, moralitatea, sau interacțiunile sociale decât în termeni care presupun deja o organizare politică oarecare. Adepții contemporani ai naturalismului politic se inspiră cel mai des din Aristotel și Hegel. Naturaliștii, de care era preocupat mai mult Locke, erau, bineînțeles, cei mai puțin interesanți, adică apărătorii dreptului divin al regilor, teoreticieni ca Filmer (a cărui teorie patriarhalistă asupra autorității susținea, să ne amintim, că fiecare individ de la Adam încoace fusese supus, în mod firesc, autorității politice moștenite de la primul om). Prin contrast, teoriile stării naturale sunt individualiste în următorul sens: indivizii și multe dintre interacțiunile sociale

(precum și, cel mai adesea, moralitatea lor) pot fi înțelese în termeni pur *apolitici*. Domeniul politic trebuie văzut ca un aspect contingent, neesențial, al vieții omenești, cu toate că el este atins de grupurile umane (la fel cum a avea două brațe este o trăsătură tipică, dar neesențială a ființelor omenești). Teoriile stării naturale sunt, de asemenea, voluntariste în chestiunile privind apartenența politică și obligațiile. /.../

Afirmația lockeană că fiecare individ s-a născut liber în starea naturală este un fel de a spune (corect după părerea mea) că nu ne-am născut în comunități politce, chiar dacă ne-am născut pe teritoriul lor. Nu suntem cetățeni de la natură; trebuie să facem ceva pentru a deveni cetățeni. Cursul pe care îl iau viețile noastre trebuie să fie determinat, cât se poate mai deplin, de propriile noastre opțiuni voluntare, iar nașterea pe teritoriul unui stat nu e produsul unei opțiuni pe care o facem. Aceasta înseamnă a accentua artificialitatea guvernării (oricât de firesc ar fi pentru noi să o creăm) și a accentua că drepturile ei morale față de noi (și datoriile ei față de noi) nu pot fi decât suma a ceea ce ea primește de la noi (sau ceea ce este produsul nostru, independent, generat în alt mod) în procesul creării ei"[19].

Originea aranjamentelor politice ale oamenilor putea fi interpretată în trei moduri diferite: în mod tradiționalist-religios, așa cum făcea Filmer, pe baza ideii unor hotărâri divine; în mod „organicist", adică pe baza presupunerii că raporturile și instituțiile politice au crescut spontan, „organic", în timp, ca rezultat al intereselor oamenilor și al acomodării reciproce treptate a inițiativelor lor, și nu ca rezultat al unui proiect conștient (o presupunere care va fi încurajată de naturalismul celor care, ca Herder, vor compara comunitățile umane cu plantele ce se dezvoltă lent, adaptându-se la mediu); sau în mod „raționalist", pe baza presupunerii că oamenii, ca ființe raționale, au proiectat deliberat și realizat practic, în mod voluntar, un mod de organizare politică considerat optimal. Locke, marele gânditor empirist, a aderat, în mod evident, la modelul raționalist, care vedea condiția politică ca pe un artefact: pentru el, „societatea politică este o invenție omenească".[20] Postularea stării naturale și a distincției dintre aceasta și starea politică,

ulterioară, a individului implică înțelegerea aranjamentelor politice ca aranjamente artificiale, create deliberat de către indivizi conștienți atât de interesele lor, cât și de modalitățile optime de a și le apăra.

La această opțiune majoră făcută de autorul tratatelor despre cârmuire pare însă să fi contribuit nu numai raționalismul său politic, ci și, în mod paradoxal, empirismul său filozofic. Ca gnoseolog empirist, Locke era obsedat de distincția între ce este „natural" și ce este artificial în cunoașterea și gândirea umană. El tindea să diferențieze sistematic între aceste două componente, în mod egal prezente în activitatea intelectuală și limbaj, și chiar să identifice o trecere de la etapa „datelor naturale" la cea a „constructelor artificiale", abstracte, ale intelectului. De pildă, insistă autorul *Eseului asupra intelectului omenesc*, plecând de la existența (naturală) a obiectelor particulare („toate lucrurile care există sunt numai obiecte particulare")[21], oamenii construiesc universalul sau generalul, produse artificiale ale activității intelectului („generalul și universalul nu aparțin existenței reale a lucrurilor, ci sunt născociri și creații ale intelectului")[22]. De asemenea, plecând de la ideile simple, care sunt „naturale" deoarece reprezintă direct realitatea („ideile simple provin chiar din lucruri")[23] și nu presupun contribuția activă a minții cunoscătoare („intelectul este de obicei pasiv în primirea ideilor simple")[24], oamenii ajung la idei complexe, care sunt „alcătuite de minte"[25], fiind „formate cu ajutorul voinței"[26], deci având caracterul de „combinații voite".[27] Acest model de diferențiere între date naturale inițiale și constructe artificiale ulterioare, în măsura în care era adecvat analizei activității raționale a oamenilor, sugera posibilitatea unei treceri similare, și în viața publică, de la aranjamente naturale originare la „combinații voite", de tip politic-statal, inventate ulterior. Și la fel cum termenii generali („artificiali") din limbaj vin să suplinească deficiențele unei terminologii care ar desemna doar particularele „naturale" (căci este „peste puterea omenească să formeze și să rețină idei distincte despre toate obiectele particulare")[28], societatea civilă și guvernământul, deși „artificiale", vin să corecteze inconvenientele stării naturale. Exegeza filozofică marchează, de altfel, paralelisme semnificative

între epistemologia și filozofia politică lockeană: cunoscuta comparație a minții umane (aflate în stadiul anterior acumulării de experiență) cu o coală nescrisă de hârtie[29] nu putea să nu sugereze analogia dintre „stadiul zero" al cunoașterii („coala albă") și „stadiul zero" al politicii („starea naturală"), în care oamenii sunt liberi să-și aleagă orice mod de organizare doresc. S-a remarcat, în acest sens, că „implicațiile teoriei lockeene a cunoașterii pentru politică și gândirea politică erau absolut considerabile și ele au acționat independent de influența celor două tratate. Faimoasa doctrină *tabula rasa*, spre exemplu, foaia albă a minții pe care experiența, și numai experiența, poate scrie ceva, i-a făcut pe oameni să înceapă să creadă că lumea, în totalitatea ei, e nouă pentru fiecare individ și că suntem absolut liberi față de tot ce s-a întâmplat mai înainte"[30]. Tocmai pentru că acest mod de a gândi (tipic iluminist, raționalist și „revoluționar") s-a răspândit în secolele următoare, influențând masiv spiritele radicale, criticii săi (mai ales cei de orientare conservatoare, înclinați să vadă societatea într-o perspectivă „organicistă") au denunțat explicit supoziția „foii albe", adică a unei realități sociale „zero", plecând de la care oricine poate face orice: „Nu pot înțelege cum un om poate să ajungă la acea culme a înfumurării care constă în a considera propria țară ca fiind nimic altceva decât o *carte blanche*, pe care el poate mâzgăli ce-i place", spunea Edmund Burke într-un fragment celebru al *Reflecțiilor* sale asupra Revoluției Franceze[31].

Locke nu este, așadar, un adept al naturalismului politic (în sensul că nu-l consideră pe omul „natural", „originar" drept un „animal politic"). În schimb, el este un „naturalist" în alt sens al termenului, în sensul naturalismului politic modern, inaugurat de Machiavelli: în centrul acestui alt tip de naturalism stă faptul că explicațiile date conduitei umane sunt axate exclusiv pe impulsuri și interese „naturale", nu pe factori culturali (morali, religioși, intelecuali). Încă din primul tratat, Locke se dovedește hotărât să caracterizeze omul prin dorințele sale „naturale"; el anunță că „prima și cea mai puternică dorință sădită de Dumnezeu în oameni, și țesută chiar printre principiile naturii lor", este cea a „autoconservării" (§ 88). Istoricii gândirii politice au sesizat îndată

că John Locke „abia dacă folosește, sau chiar nu folosește deloc, în cel de-al doilea tratat, cuvinte ca *milă, suflet, morală, moralitate, virtute, nobil,* sau *iubire*. Ele nu sunt esențiale pentru fundarea societății civile"; dimpotrivă, interesul autoconservării este esențial, căci „dorința de autoconservare determină felul în care se vor comporta oamenii"[32].

Și actul fundamental al constituirii societății civile, precum și cel al instituirii guvernământului sunt explicate de Locke tot pe baza dorinței de autoconservare, sau, așa cum preferă el de multe ori să spună, a dorinței de conservare a „proprietății". Pentru Locke, proprietatea nu cuprinde doar bunurile aflate în posesia cuiva: omul este proprietar nu numai asupra averii, ci și asupra propriei persoane, a propriei vieți (a libertății personale), precum și asupra propriei sale munci (sursa proprietății asupra bunurilor, în viziunea filozofului englez). Această neobișnuit de largă accepție a ideii de proprietate, care transformă chiar persoana umană și viața ei în „bunuri posedate", a contribuit la aprecierea lui John Locke ca promotor al „spiritului capitalismului", adică al unui spirit mercantil, caracterizat de obsesia pentru *a avea* (în loc de *a fi*). Indiferent de cum este însă percepută această particularitate a gândirii autorului celor două tratate, esențial rămâne faptul că Locke definește omul prin dorința de a-și conserva proprietatea, sub toate aspectele ei (deci și de autoconservare). Societatea civilă este rezultatul nemijlocit al acestei dorințe: „În starea naturală, proprietatea este „foarte nesigură" (§ 123), deoarece lipsesc cele trei lucruri necesare conservării ei: „o lege stabilă, consecventă și știută" (§ 124), un *„judecător cunoscut și imparțial*, cu autoritatea de a rezolva toate disputele conform legii stabilite" (§ 125) și *„puterea* de a susține și de a sprijini sentința, atunci când aceasta este corectă, și de a o executa cum se cuvine" (§ 126). „Societatea politică, opusul stării naturale, este menită să remedieze aceste trei defecte"[33]. Prin urmare, pentru a-și garanta conservarea proprietății, oamenii se unesc, formând societatea civilă sau politică, ale cărei instituții pot cel mai bine apăra viața, libertățile și bunurile fiecăruia dintre membri. Unirea oamenilor într-o atare comunitate se face pe baza unui acord sau contract (deci a consimțământului

fiecăruia dintre membri – § 99), prin care aceștia renunță la dreptul natural de a-și apăra singuri proprietatea, și încredințează acest drept unei puteri publice. Această putere se divizează în putere *legislativă* (care elaborează legile, căci apărarea proprietății și rezolvarea diferendelor se face pe baza unor legi stabile), *executivă* (care aplică legile) și *federativă* (care apără comunitatea față de pericolele din exterior, asigurând pacea sau, dacă e necesar, purtând războiul). În acest fel s-a născut *statul* sau *guvernământul (cârmuirea)*, adică sistemul de instituții publice menite să apere interesele (de conservare a proprietății) tuturor membrilor societății.

Locke este conștient de faptul că guvernarea nu se (poate) reduce la elaborarea și aplicarea legilor; succesul ei presupune măsuri și inițiative imposibil de stipulat dinainte. Ca atare, membrii comunității trebuie să le acorde *încrederea* lor reprezentanților care exercită efectiv puterea, astfel ca aceștia să poată lua toate măsurile cuvenite în vederea apărării interesului public. Așadar, dacă societatea se naște pe baza unui acord sau contract, guvernământul se naște pe baza *încrederii (trust)*[34]. Faptul că societatea acordă încredere puterii executive generează *prerogativa*, adică dreptul executivului de a acționa pentru binele public dincolo de litera legii, sau chiar împotriva ei.

Construcția teoretică pe care o propune John Locke pentru a elucida domeniul politic al vieții umane nu este însă menită să justifice existența guvernământului, ci a *limitelor* sale. Preocuparea de a preveni abuzul de putere și a elimina arbitrarul din cârmuire este permanentă. Autorul *tratatului* subliniază necesitatea ca legislativul și executivul să se afle în mâini diferite, tocmai pentru a preveni tentația absolutismului și a conducerii arbitrare (§ 143, 144). Permanentă este și critica absolutismului sau a puterii exercitate discreționar de către un singur om. Dar avantajele construcției filozofice lockeene, și principalul ei scop, ies în evidență atunci când se explică limitele puterii politice (ce are ea dreptul să facă și ceea ce nu-i este permis să facă), precum și concepția (revoluționară pentru acele vremuri) privind dreptul la rezistență și revoltă al membrilor societății împotriva propriilor guvernanți. Puterea politică nu este și nu poate fi nelimitată.

mitată, arbitrară (§ 135-137). Cum ea derivă din puterea membrilor comunității de a se autoapăra (reprezentând suma puterilor individuale de autoapărare cedate de aceștia instituțiilor publice), ea nu poate acționa împotriva interesului public, nici a intereselor individuale legitime (de conservare a vieții, libertății, drepturilor și bunurilor personale) pentru că ar fi absurd, subliniază Locke, să credem că oamenii își cedează voluntar drepturile de autoapărare pentru ca tot ceea ce vor ei să apere să poată fi acaparat. Oamenii au consimțit la cârmuire, la un mod de apărare publică a intereselor lor, dar nu și la o latitudine de a leza aceste interese. Ca atare, atunci când guvernarea (cârmuirea) acționează împotriva interesului public, a binelui public, împotriva drepturilor, libertăților și intereselor legitime (naturale) ale indivizilor, aceștia au dreptul la rezistență și rebeliune, căci încrederea acordată de ei și limitele prerogativei au fost încălcate. Guvernanții (sau monarhii) care comit asemenea încălcări acționează nelegitim, împotriva drepturilor acordate lor de către membrii comunității, deci se pun în situație de război cu aceștia. Or, starea de război înseamnă dreptul de a recurge la forță în vederea autoapărării – indivizii au acum dreptul de a răsturna prin forță cârmuirea abuzivă.

Turnura pe care o ia aici teoria politică lockeană este extrem de remarcabilă prin *radicalismul ei democratic*. Nu numai că guvernarea are nevoie de consimțământul popular pentru a se putea exercita, dar ea poate fi și răsturnată dacă acest consimțământ dispare (ca urmare a abuzului și arbitrarietății celor ce o exercită). Aceasta însemna, în secolul al XVII-lea, a merge foarte departe în direcția subordonării puterii politice față de voința societății: cei mai mulți exponenți ai gândirii și politicii epocii, chiar dacă acordau importanță consimțământului popular, nu acceptau ideea dreptului civic la răsturnarea prin forță a cârmuirii lipsite de acest consimțământ. Radicalismul lui Locke, în acest punct, pune bazele ideii moderne de subordonare a statului față de societate: astfel statul încetează de a mai fi o autoritate intangibilă, sacrosanctă, exceptată (în orice condiții) de la schimbarea prin forță; chiar și statul poate fi răsturnat prin forță, dacă voința populară legitimă o cere (în vederea autoapărării membrilor societății).

Perceput acum ca un simplu instrument (de promovare a intereselor indivizilor), și nu ca un „părinte ocrotitor" al supușilor săi, guvernământul (sau statul) nu mai comandă un respect filial: a-l distruge printr-o revoluție nu mai înseamnă (cum însemna pentru tradiționalism) un *paricid*.

Teoria politică și istoria vie

S-a discutat mult, în literatura de specialitate, cu privire la legătura dintre teoria lui Locke, care justifica ideea de revoluție populară (în anumite condiții, desigur) și Revoluția Glorioasă din 1688. Unii comentatori au văzut în cel de-al doilea tratat o legitimare filozofică a acestui epocal eveniment al modernității. Opinia dominantă este însă actualmente aceea că tratatul (conceput și scris, pe cât se pare, anterior anului 1688) nu trebuie văzut ca un „pamflet revoluționar" (Laslett), ci ca o operă teoretică de sine stătătoare. Controversa este, cred, nesemnificativă. Ceea ce contează nu este întrebarea dacă Locke și-a conceput sau nu teoria politică în vederea apărării explicite a unei mișcări politice, ci faptul că această teorie răspundea unor frământări ale epocii respective și articula filozofic o poziție politică (radical antiabsolutistă, constituționalistă, „populară" și „democratică") conturată destul de limpede în cadrul acestor frământări. Cu alte cuvinte, fără a fi un simplu „pamflet revoluționar" deliberat și direct, tratatul răspundea nevoii acute de a avea o concepție care să justifice subordonarea puterii politice față de societatea civilă și să anuleze intangibilitatea monarhiei (a puterii supreme în stat, în genere). El nu este, desigur, o vulgară încropire doctrinară, cu țeluri propagandistice, dar rămâne o operă filozofică pe cât de serioasă teoretic, pe atât de angajată politic.

Angajarea politică a tratatului este confirmată indirect și de caracterul discutabil, dacă nu chiar lipsit de fundamentare teoretică, al unora dintre supozițiile sale centrale, pe care se sprijină întreaga argumentare. Un exemplu clasic este, în acest sens, postularea de către Locke a *legii naturale*. Cum remarcă incisiv unii

comentatori, „În toată opera politică (lockeană – n.n., A.P.I.) expresia *lege naturală* este folosită cu suavă siguranță, ca și cum n-ar exista nici un dubiu cu privire la existența, sensul, conținutul ei în mintea autorului și a cititorului".[35] Locke nu dă nicăieri o argumentare convingătoare în favoarea existenței acestei legi, după cum nu dă nici o elucidare a conținutului ei. Ideea era curentă în epocă[36], ceea ce, desigur, nu scuză adoptarea ei necritică, și ea este de obicei asociată raționalismului vremii, adică principiului că „universul trebuie înțeles rațional", principiu împărtășit și de Locke.[37] Cred însă că lucrurile sunt ceva mai complicate. Ideea de lege naturală, care „ne învață" că „toți fiind egali și independenți, nici unul nu trebuie să aducă vătămare altuia" (§ 6), care vrea „pacea și conservarea umanității" etc., constituia nu numai un loc comun al gândirii teoretice a secolului al XVII-lea, ci și expresia unei opțiuni politice, o teză de care mulți oameni aveau nevoie (pentru a putea justifica conduite, preferințe, acțiuni politice). Într-o situație similară se află ideile lockeene de libertate și egalitate naturală a oamenilor, afirmate o dată cu cea de lege naturală. Nu se putea, bineînțeles, demonstra nici libertatea, nici egalitatea originară a indivizilor; afirmarea acestora era însă necesară justificării teoretice a poziției antitradiționaliste, antipatriarhaliste și antiabsolutiste a adepților democrației care se năștea. Tezele de bază, pe care se sprijină opera politică a lui Locke, nu erau atât concluziile unui argument irefutabil, cât erau expresia unor mentalități și (trebuie recunoscut) chiar a unor interese politice. Dar absența unui fundament teoretic pentru ele nu va rămâne fără efect: îmbrățișate cu pasiune, din nevoi acute de justificare politică, și sustrase analizei critice, din interes sau din simplă lipsă de vigilență intelectuală, ele se vor transforma în „confortabilele certitudini ale secolului al XVIII-lea" (Laslett), adică ale iluminismului și modernismului politic raționalist european. Convenabile sub multiple aspecte practice sau filozofice, bucurându-se de simpatie chiar și în secolul al XX-lea, multe dintre aceste certitudini comode vor avea însă și considerabile efecte negative, în măsura în care blochează gândirea critică și abordarea realistă a unor probleme politice vitale. Transformarea

libertății, egalității, a drepturilor individuale și colective, a păcii etc. în tabuuri ale raționalismului politic modern creează dificultăți greu de depășit în calea înțelegerii multor fenomene politice majore din ultimele secole, precum și a altor viziuni politice moderne, mai puțin influente sau cu o (meritată sau nemeritată) reputație negativă, așa cum sunt romantismul, conservatorismul, realismul politic, naționalismul. În acest sens, Locke are partea sa de responsabilitate pentru răspândirea locurilor comune ale iluminismului sentimental, ale raționalismului abstract și ale universalismului politic fantezist, căci, așa cum s-a remarcat, „el vorbește adesea despre societăți, rareori despre țări; adesea despre legea naturală, rar – sau niciodată – despre tradiții, obiceiuri, instituții; adesea despre drepturi, rar despre datorii; adesea despre Popor, rareori despre popoare".[38] Invenții, abstracții și plăsmuiri fantezist ca *starea naturală, legea naturală, omul originar, libertatea și egalitatea originară, contractul social, drepturile naturale, voința populară, binele general, organizarea rațională a societății* etc. nu ar fi avut cariera spectaculoasă și influența discutabilă (adesea regretabilă) pe care au avut-o fără aportul consistent al unor teoreticieni între care Locke ocupă un loc de frunte.

Importanța contribuției lockeene la modelarea vieții moderne

Dar John Locke este, în mod incontestabil, și precursorul major al multor principii politice care alcătuiesc fundamentul vieții occidentale moderne, și a căror importanță vitală este atestată de faptul că o viață civilizată pare omului contemporan de neconceput în absența lor sau în condițiile în care funcționarea lor este blocată. Opțiunile politice lockeene au devenit, astfel, ingredientele centrale a ceea ce lumea occidentală modernă (și nu numai ea) consideră a fi *normalitatea politică și socială, normalitatea vieții omenești civilizate*; tocmai din acest motiv, în virtutea faptului că anumite principii ni se par a fi firești și de neevitat, tindem adesea să uităm că ele au început prin a fi propuneri îndrăznețe,

la vremea respectivă originale și discutabile, ale unor gânditori și politicieni ca Locke. Menționarea lor este indispensabilă, dacă vrem ca tot ceea ce lumea modernă datorează autorului tratatului, și spiritelor înrudite cu el, să nu treacă neobservat.

Poate că cea mai importantă idee prin care Locke contribuie la fundamentarea democrației moderne este aceea a subordonării statului (guvernământului, cârmuirii) față de societatea civilă, față de cei cârmuiți. Insistând asupra faptului că întreaga putere legislativă este delegată cârmuirii de către indivizii ce se supun ei, și asupra principiului că, deși legislativul constituie puterea supremă în stat, oamenii au dreptul de a înlătura sau schimba legislativul (§ 149, 152, 200), John Locke inaugurează ideea modernă a supremației societății civile față de stat. Prin aceasta el contribuie nu numai la dizolvarea absolutismului politic al vremii sale, ci anticipează și respingerea etatismului care va face ravagii în cele trei secole de după moartea sa. Prezentând cârmuirea ca simplu instrument, deliberat constituit de către indivizi liberi și egali, pentru rezolvarea unor probleme determinate și atingerea unor scopuri delimitate, Locke denunță mitul paternalist al statului, mit ce susținea și justifica autoritarismul politic și subordonarea excesivă a oamenilor față de puterea politică instituită, fie ea și abuzivă, discreționară, sau nelegitimă.

Afirmând limitele puterii – „puterea încredințată cu încredere pentru a atinge un anumit scop este limitată de acel scop" (§ 149) – și faptul că autoritatea cârmuirii depinde de consimțământul popular, filozoful britanic se evidențiază ca un veritabil părinte fondator al democrațiilor moderne. El poate fi considerat, desigur, și drept inspirator al liberalismului modern, deoarece ideea că statul este *mandatat* de cetățeni cu sarcini bine precizate (de conservare a proprietății, de apărare a intereselor indivizilor) prefigurează principiul *statului minimal*, teoretizat cu pasiune un secol mai târziu de liberalii francezi și de alți ideologi. Dar Locke este mult mai mult decât un inițiator al temelor politice liberale; contribuția sa conturează liniile de forță ale mentalității politice democratice moderne, axate pe sentimentul că *statul trebuie să fie*

slujitorul cetățeanului și nu invers. Ideea că autoritatea conducerii politice este *condiționată* (de consimțământul popular) și că *este supremă voința celor conduși, nu a celor însărcinați să conducă* rămâne de o extraordinară actualitate, deoarece, chiar în regimuri democratice (în sisteme politice care nu mai pot fi considerate ca fiind absolutiste, dictatoriale etc.), abuzul administrației de stat și al birocrației guvernamentale (prin manipularea sau simpla ignorare a intereselor civice) este o dureroasă realitate la ordinea zilei. Pretutindeni, practic în orice sistem politic, se pot constata simptome (mai grave sau mai moderate) ale *autonomizării puterii politice* față de societatea civilă: reprezentanții puterii tind să acționeze în propriul lor interes, sau în acela al unor grupuri influente dar nereprezentative (pentru ansamblul electoratului), în loc să promoveze interesele pe care, oficial, le reprezintă și care sunt legitime în raport cu societatea civilă. Sub pretextul slujirii cetățeanului, birocrația politică *există și lucrează pentru ea însăși:* însărcinată să valorifice optim resursele, ea le risipește; mandatată să rezolve probleme publice, ea se concentrează asupra soluționării unor probleme private; chemată să servească instituțiile publice, ea le transformă în instrumente ale propriei promovări, astfel că nu liderii slujesc instituțiile statului, ci instituțiile statului îi slujesc pe lideri etc. S-ar putea chiar afirma că problema *autonomizării nelegitime a sistemului politic,* concretizată în focalizarea acțiunilor instituționale către satisfacerea unor interese oculte, este chiar problema capitală a vieții politice contemporane. Din acest motiv, insistența lui Locke asupra *mandatului politic limitat* (asupra faptului că puterea politică nu reflectă, și nu trebuie să reflecte, altceva decât interesele și prioritățile cetățenilor) este de importanță capitală. Schematismul conceptual care susține acest principiu lockean – ideea guvernământului-instrument deliberat instituit – este discutabil, atât sub raport istoric, cât și sub aspect filozofic; dar, în măsura în care acest schematism (fie el cât de artificial) contribuie la promovarea principiului *subordonării acțiunii politice față de interesele civice*, meritele sale nu pot fi subestimate.

O altă problemă acută a contemporaneității, în abordarea căreia datorăm lui John Locke primele inițiative, este problema *concentrării puterii*. Funcționarea societăților moderne este de așa natură încât ea conduce la amplificarea continuă a puterii, la concentrarea acesteia în anumite centre. Prin ideea mandatului limitat, adică a reducerii puterii politice exercitate legitim de instituțiile publîce la suma puterilor cedate de către indivizi acestora, prin ideea separării legislativului de executiv (diferențierea celei de-a treia puteri, cea judecătorească, nu o datorăm lui Locke), și prin critica puterii absolute, autorul tratatului a dat primele contribuții importante la problema controlului și dispersării puterii, o problemă în ansamblu nici astăzi rezolvată, de altfel.

În ceea ce privește influența lui Locke asupra democrațiilor moderne, nu poate fi omisă pledoaria lui pentru *regula majorității*, adică pentru principiul democratic conform căruia decizia aparține majorității (principiu salutar amendat ulterior de către Mill)[39], după cum nu poate fi neglijat aportul său la constituirea teoriei *statului de drept* și a *supremației legii*, căci filozoful englez insistă de nenumărate ori că o comunitate trebuie să se conducă *după legi stabile, știute* (nu după decizii politice arbitrare): chiar și conducerea supremă trebuie să se supună legii, căci *nimeni nu este exceptat de la lege*. Formule banale, pentru urechea omului de azi, dar care nu ar fi fost la fel de familiare și de prestigioase fără argumentele din cel de-al doilea tratat.

În sfârșit, deși enumerarea ar putea continua încă, Locke inspiră *toleranța* modernă (prin ideea *tăcerii legii*: acolo unde legea tace, totul este permis, căci ceea ce nu este interzis trebuie să rămână permis) și prin ideea disocierii sferei de interes public de sfera privată (de ex., a credințelor religioase), în care statul nu trebuie să se amestece. El promovează teza egalității politice și juridice între cetățeni (nu însă și pe aceea a unei egalități economice sau sociale, revendicate ulterior cu multă insistență de doctrinele radicale de stânga, și de cele utopice).

Aportul lockean la constituirea gândirii politice moderne poate fi pus în lumină prin reconstrucții diferite: un demers de anvergura celui din cele două tratate nu poate fi restituit integral

printr-o singură descriere, inevitabil unilaterală. Voi schița, pe scurt, în cele ce urmează o perspectivă (asupra acestui demers) care mi se pare de o covârșitoare importanță pentru aprecierea corectă a semnificației operei gânditorului englez.

Se poate vorbi despre John Locke ca despre întemeietorul gândirii politice moderne, întrucât el exprimă și legitimează teoretic un ideal social caracteristic modernității: idealul de a trăi într-o comunitate care își desfășoară viața pe bază de reguli liber-consimțite. Apelul la reguli nu era, bineînțeles, ceva absolut inedit: toate modurile de viață și toate sistemele politice conțineau elemente de reglementare, norme, interdicții, directive etc. În măsura în care, însă, aceste reglementări nu erau liber-consimțite, ci decurgeau inevitabil dintr-o tradiție sau dintr-o doctrină imperativă (din comandamente religioase bunăoară), ele apăreau omului modern nu ca reguli raționale, ci ca *dogme* mai mult sau mai puțin „străine" și, oricum, arbitrare. Acesta voia să trăiască, în societate, pe baza unor reguli, modul de viață reglementat apărându-i drept singura alternativă la anarhie, la haosul din lumea animalelor, haos patronat de „legea junglei" sau de legea „celui mai tare"; dar regulile trebuiau să fie *raționale*, deci conforme rațiunii (felului său de a gândi) și, ca atare, liber-consimțite, iar viața omenească trebuia *raționalizată* pe baza acestora, fiind scoasă de sub dominația „oarbă" a dogmelor sau tradițiilor patriarhale. Locke este primul mare filozof care ilustrează (și teoretizează) această opțiune pentru *reglementare rațională*, ca alternativă la reglementările tradiționale pe care modernii le percepeau deja drept *arbitrare;* totodată, el este gânditorul ce reprezintă veriga de legătură între vechea și noua mentalitate politică. Poziția de tranziție ocupată de autorul tratatelor se concretizează prin *dubla legitimare* pe care o dă el reglementărilor ce trebuie să guverneze viața oamenilor în societate: o legitimare creștină, care continua, cel puțin la suprafață, mentalitatea tradițională, și o legitimare „raționalistă", care exprima aspirațiile moderne. Astfel, regulile sau legile apar în tratatul despre cârmuire ca expresie a voinței lui Dumnezeu, dar și ca expresie a Rațiunii. Ele sunt raționale, deoarece sunt acceptate deliberat de indivizi pentru a le proteja interesele, dar sunt

și divine, deoarece conduc la conservarea societății: urmându-le, omul nu numai că își atinge scopurile, dar ascultă și de porunca divină. Cum spune Locke, „Dacă găsește că Dumnezeu l-a făcut pe el și pe toți ceilalți oameni în așa fel încât nu pot supraviețui fără societate, și le-a dăruit judecata pentru a discerne ce poate conserva și menține societatea, ce altceva poate el face decât să tragă concluzia că este obligat și că Dumnezeu îi cere să urmeze acele reguli care duc la conservarea societății?".[40] Cum se pot însă concilia aceste două perspective diferite, cum se poate ca regulile, aranjamente raționale liber-consimțite, să fie și porunci divine? Acest lucru pare firesc „deoarece rațiunea, așa cum spuneau platoniștii din vremea lui Locke, este *vocea lui Dumnezeu* în om".[41] Voința divină, legea naturală și Rațiunea coincid, astfel, în cerințele lor.

Odată stabilită astfel legitimitatea regulilor ce răspund cerințelor Rațiunii (care sunt, *nota bene*, conforme și voinței divine), Locke poate da liberă expresie aspirației tipic moderne de așezare a întregii vieți umane pe baza reglementărilor liber-consimțite. Puterea părintească (asupra copiilor) nu este absolută; ea respectă anumite reguli, de altfel foarte limpezi (§ 58 – 74). Relațiile dintre oameni, într-o comunitate civilizată, nu trebuie să fie guvernate de voințele (subiective, părtinitoare, pătimașe) ale indivizilor (§ 13), ci de reguli sau legi raționale, instituite în cadrul unei organizări politice deliberat create. Relațiile dintre conducători și conduși (în primul rând, dintre monarhi și supușii lor) nu fac excepție: ca relații interumane, și acestea trebuie să satisfacă cerința conservării libertății individuale. Or, ce înseamnă libertatea în cadrul societății?

„*Libertatea omului în societate* înseamnă ca acesta să nu fie supus altei puteri legislative decât cea stabilită în comunitate prin consimțământ, să nu fie supus autorității nici unei voințe străine..." (§ 22). Elementul esențial este aici cel precizat în final: intrând în comunitate, omul devine, în mod inevitabil, *supus*, și anume supusul unor autorități (politice, legislative); dar aceste autorități nu trebuie să conducă după capriciile propriei voințe sau ale unor

voințe individuale anume, căci este inadmisibil ca un individ liber să fie subordonat „inconstantei, nesigurei, necunoscutei voințe arbitrare a altuia" (*idem*), fie ea chiar și aceea a celui/celor ce conduc. Ca atare, conducerea însăși trebuie realizată *conform unor reguli stabile*, căci numai astfel se realizează imperativul libertății (în condițiile existenței cârmuirii sau guvernării): *„libertatea oamenilor aflați sub o cârmuire presupune existența unei reguli stabile după care ei să trăiască"* (§ 22). Ajungem astfel la o formulare explicită a aspirației care pare să stea la baza întregii mentalități politice moderne: aspirația către „o regulă stabilă după care să trăiască" omul. A avea la dispoziție așa ceva – cum se exprimă Locke, „to have a standing Rule to live by" (§ 22) – înseamnă a fi apt pentru libertate și pentru o viață civilizată, opusă celei anarhice, a fiarelor, în care domnește legea celui mai tare, deci arbitrarul.

Consecința politică primă a acestui tip de libertate socială este limitarea puterii: monarhul, sau oricine conduce o societate, trebuie să respecte legile („nimeni nu este exceptat de la lege") și regulile politice caracteristice mandatului său. Acest mandat rezultând din puterea cedată de indivizi comunității (din puterea lor de a-și apăra drepturile, libertățile și posesiunile), rezultă că nici un conducător nu poate, în mod legitim, face mai mult decât să apere aceste bunuri și valori ale supușilor. Puterea sa este deci „limitată la Binele public" (§ 135), adică limitată la realizarea binelui necesar comunității; ea nu poate avea caracterul unei puteri arbitrare asupra vieții și averilor cetățenilor (*idem*). Cu alte cuvinte, dacă a trăi civilizat înseamnă a trăi pe bază de reguli (și nu de patimi personale), a conduce un stat în mod civilizat înseamnă a-l conduce pe bază de reguli (și nu de capricii): atât indivizii, cât și autoritatea, evită arbitrarul (iraționalul) prin respectarea unor reguli.

Supremația legii este principiul care exprimă această universală orientare după reguli. Supunerea la care este dator omul modern este dirijată de legi (§ 134), tot așa cum și exercitarea conducerii este dirijată de legi: concepția lockeană este una legalistă. Dar un aspect remarcabil (și de regulă neobservat) al acestui legalism este *potențarea* reglementării raționale, concretizată în faptul că, deși legile exprimă regulile pe baza cărora trebuie să trăiască

oamenii, ele însele trebuie să respecte anumite reguli. Diversele legi locale trebuie să fie ele însele „reglementate și interpretate" pe baza legii naturale (§ 12), căci „*Regulile* pe care le fac legislatorii cu privire la acțiunile celorlalți oameni" trebuie să respecte legea naturală și voința divină (§ 135). Așadar, nu numai că toate acțiunile omenești, ale celor ce sunt conduși și, în mod egal, ale celor ce conduc, trebuie să se conformeze regulilor instituite în comunitate (§ 135), dar acestea trebuie ele însele să respecte reguli (naturale, raționale, și, simultan, divine).

Cu alte cuvinte, orice ordine omenească înseamnă conformitate față de reguli: ordinea socială, dar și cea legislativă înseamnă supremația regulii asupra arbitrarului.

Însă nu numai ordinea, ci și dezordinea socială presupun respectarea de reguli. Chiar și atunci când ordinea de drept este abolită, când forța și „legea" celui mai tare iau cuvântul, anumite reguli – crede Locke – rămân în vigoare. Așa de pildă, cuceritorul unei țări, învingător într-un război împotriva acesteia, trebuie, în ciuda dominației de care se bucură, să respecte anumite reguli și limitări (§ 176 – § 196).

Chiar nesupunerea indivizilor (rezistența față de autoritatea politică instituită) și revolta socială (revoluția) trebuie să se conformeze unor reguli (§ 203-239, mai ales § 202, 203-208, 226). Devine aici vizibilă distanța care îl separă pe Locke de lumea veche: dacă, pentru premoderni, a vorbi de reguli (tradiționale, sacre) însemna a vorbi despre *supunere*, o dată cu filozofia politică lockeană se inaugurează poziția modernă conform căreia a vorbi despre supunere, ca și despre nesupunere, despre subordonare, ca și despre revoltă, înseamnă *a vorbi despre reguli* – căci, supus disciplinat sau revoltat, individ pașnic sau războinic, omul modern trebuie să respecte anumite reguli. În acest sens, se poate spune că John Locke inaugurează viziunea modernă bazată pe ecuația „a trăi omenește înseamnă a trăi pe bază de reguli". Valoarea acestei viziuni este indisociabilă de capacitatea ei de a sintetiza în anumite reguli cerințele vieții civilizate, cu multe (dacă nu toate) aspectele sale contradictorii.

Locke ca subiect de studiu

Personalitatea și opera lui Locke au generat o imensă literatură exegetică. Există nenumărate traduceri ale lucrărilor fundamentale, mai multe biografii și foarte multe studii analitice asupra operei sale. Numărul mare de articole ce se dedică anual subiectului *Locke* a determinat crearea unei colecții de volume care adună la un loc aceste contribuții. Colecția, editată de Richard Ashcraft și publicată de editura anglo-americană *Routledge*, se intitulează *John Locke – Critical Assessments*. Există, de asemenea, societăți Locke și un buletin *The Locke Newsletter*. Stau la dispoziția cititorilor numeroase volume colective de studii dedicate gânditorului englez, precum și un dicționar terminologic: John W. Yolton, *A Locke Dictionary*, Blackwell, 1993.

Nu există încă *Operele complete Locke*, dar apar mereu noi volume din scrierile sale (culegeri tematice, note, jurnale, manuscrise). Cât privește *Tratatele despre cârmuire*, pe lângă ediția, clasică, a lui Laslett, citată mai sus, se bucură azi de prestigiu ediția Richard Ashcraft (1987, la editura Allen & Unwin). Dintre biografiile principale, cea mai recentă și mai importantă este: Maurice Cranston, *John Locke, a Biography* (1957, editura Longman). Multe lucrări privesc opera lockeană în contextul social, politic și cultural al epocii sale; de remarcat, aici, studiul lui Quentin Skinner din a sa *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge Univeristy Press, 1978; Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, 1979; James Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought*, 1979. Dintre cele mai importante analize ale operei politice a filozofului englez, sunt de menționat: John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969; John Dunn, *John Locke*, Clarendon Press, 1984; C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962; Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, 1986. Printre cele mai citite articole și studii dedicate lui Locke

trebuie menționate cele ale lui Peter Laslett, Mark Goldie, J.G.A. Pocock, John Dunn.

Pentru aprofundarea subiectului „Locke – gânditor politic", este utilă prezentarea analitică a lui Mark Goldie, *Further reading*, din volumul editat de el (eseurile politice ale lui Locke) citat mai sus.

După trei sute de ani, John Locke rămâne unul dintre cele mai importante subiecte de studiu ale filozofiei politice.

septembrie 1998
Adrian-Paul Iliescu

NOTE

1. Caracterizarea aparține lui Peter Laslett, unul dintre cei mai autorizați comentatori ai operei politice a lui Locke și îngrijitorul ediției clasice, de multe ori retipărită, a celor două tratate despre cârmuire. În scurta prezentare biografică ce urmează, folosesc mai multe surse, între care, cu precădere, introducerea lui Laslett la această ediție (*Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, 1988), și cronologia lui Mark Goldie (editorul recent al eseurilor lui Locke: *Political Essays*, Cambridge University Press, 1997).

2. Laslett, *op. cit.*, p. 25-26.

3. *Ibidem*, p. 27.

4. Termenul *Whig*, la origine un cuvânt injurios care-i desemna pe hoții de cai, „avea conotația de nonconformism și rebeliune, fiind aplicat celor care revendicau puterea de a exclude moștenitorul (adică pe James, duce de York, care era catolic – n. n., A.P.I.) de la tron. *Tory* era un termen irlandez, sugerând ideea de proscris papistaș, și el era aplicat celor care sprijineau dreptul ereditar al lui James, în ciuda credinței sale catolice" (*Encyclopaedia Britannica*, articolul *John Locke*). Conflictul dintre cele două tabere nu era însa de esență pur confesională; de fapt, se înfruntau adepții limitării puterii regale, ai dreptului civic de a controla (și chiar schimba) monarhia, atunci când conduita acesteia nu avea asentimentul societății civile, cu adepții libertății cvasicomplete a monarhilor legitimi, ai puterii regale „absolute" întemeiate pe „dreptul divin". Ulterior, sensul acestor termeni (care nu coincid exact cu cei de *liberal* și *conservator*, cum se sugerează uneori, mai ales pentru că și azi conservatorii sunt numiți *Tory*) se modifică sensibil.

5. *Quadrangle*, prescurtat adesea *Quad*, este numele tipic dat la Oxford curților interioare, de formă pătrată, ale colegiilor. *Bodleian* este numele faimoasei biblioteci principale a Universității din Oxford, una din cele mai importante biblioteci academice din lume.

6. *Hall* înseamnă în engleză „sală", dar în colegiile britanice *Hall* (cu majuscula) desemnează nu orice sală, ci sala principală (decorată cu picturi, flamuri etc.) destinată festivităților, reuniunilor și meselor colective din fiecare colegiu.

7. Clădirile istorice ale colegiilor din Oxford sunt mostre de construcții gotice ce etalează multe turnuri ascuțite, caracteristice.

8. Laslett, *op. cit.*, p. 24.

9. *Ibidem*, p. 37.

10. *Encyclopaedia Britannica*, articolul *John Locke*.

11. Joseph Losco, Leonard Williams (eds.), *Political Theory*, St. Martin's Press, New York, 1992, p. 275.

12. Herder, *Scrieri*, trad. de Cristina Petrescu, p. 168.

13. Leo Strauss, Joseph Cropsey, Eds. *History of Political Philosophy*, Rand McNally & Co., 1972, p. 470.

14. *Idem*, p. 451.

15. Abia după Hume ideea imposibilității de a deduce consecințe normative din stări de lucruri pur factuale va dobândi o largă recunoaștere.

16. Laslett, *op. cit.*, p. 21. Chiar dacă Locke n-a studiat opera lui Hobbes, ci s-a inspirat din critici ai acesteia, ca Puffendorf, cum par să sugereze unele date documentare, el „nu a scăpat niciodată de umbra *Leviathan*-ului" (*idem*, p. 72).

17. Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 455.

18. Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 454.

19. A. John Simmons, *On The Edge of Anarchy*, Princeton University Press, 1993, p. 36-37.

20. Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 472.

21. John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, cartea a III-a, cap. III, § 6.

22. *Idem*, § 11.

23. *Idem*, cartea a II-a, cap. XII, § 2.

24. *Idem*, cap. I, § 25 și cap. XXII, § 2

25. *Idem*, cap. XII, § 1.

26. *Idem*, § 2.

27. *Idem*, cap. XXX, § 3.

28. *Idem*, cartea a III-a, cap. III, § 2.

29. *Idem*, cartea a II-a, cap. I, § 2.

30. Laslett, *op. cit.*, p. 84.

31. *Limitele puterii*, antologie de A.P. Iliescu si M.R. Solcan, Editura ALL, 1994, p.79-80.

32. Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 459.
33. *Idem*, p. 471.
34. Simmons, *op. cit.*, p. 70.
35. Laslett, *op. cit.*, p. 81.
36. *Idem*, p. 87.
37. *Idem*, p. 88.
38. Strauss, Cropsey, *op. cit.*, p. 483.
39. A se vedea, în acest sens, clasica lucrare *Despre libertate* a lui J. S. Mill (Ed. Humanitas, 1994).
40. Însemnare din jurnalul lui Locke, în 1678. Apud Laslett, *op. cit.*, p. 36.
41. Laslett, *op. cit.*, p. 95.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Pentru realizarea traducerii *Tratatului* am folosit ediția lui Peter Laslett, apărută la University Press, Cambridge, în 1960. Pentru redactarea finală am utilizat și traducerile în franceză și italiană ale textului: *Essai sur le pouvoir civil*, traducerea, prezentarea și notele lui Jean-Louis Tyot, editată la Presses Universitaires de France, Paris, 1953; *Secondo saggio sul governo civile*, în traducerea Aldei de Capraris, în volumul *Antologia degli scritti politici di John Locke*, editată de Felice Battaglia la Il Mulino, Bologna, 1962. În unele locuri, în care textul lui Locke prezenta neclarități, generând probleme de traducere, nici una din variantele „de control" nu părea să păstreze consecvența față de ideile tratatului. În aceste cazuri, foarte puține la număr, mi-am luat libertatea să traduc în mod diferit, făcând abstracție de transpunerile deja existente în alte limbi.

Prima traducere a capitolelor V, VII, XI (parțial) și XIII îi aparține Cristinei Chiva. Ulterior ea a fost revizuită de mine și de dl. Adrian-Paul Iliescu. Traducerea celorlalte capitole îmi aparține. Notele lui Locke se regăsesc în subsolul textului.

Traducerea *Scrisorii* a fost realizată după volumul *A Letter Concerning Toleration*, editat în 1983 sub îngrijirea lui James Tully. Pentru redactarea finală am folosit, de asemenea, și ediția franceză *Lettre sur la Tolerance*, apărută la Flammarion, Paris, 1992, în traducerea lui Jean Le Clerc.

A pune în lumină dificultățile transpunerii în limba română a operelor lui Locke ar fi o întreprindere superfluă. Numai faptul

că tratatul apare pentru prima dată tradus în limba română, în această ediție, vorbește de la sine despre greutățile unei asemenea îndeletniciri. Mă voi limita în această notă introductivă la luarea în discuție a acelor transpuneri care pot da naștere unor interpretări diverse, recunoscând astfel că traducerea realizată are încă neajunsuri majore pe care doar dialogul deschis le poate înlătura.

Poate cea mai mare dintre dificultățile cu care se confruntă traducătorul lucrărilor politice ale lui John Locke este transpunerea citatelor biblice. Diferențele deja (re)cunoscute între traducerea românească a Bibliei și cele din alte limbi sunt dublate de faptul că Locke însuși folosește traduceri infidele textului consacrat și oferă interpretări personale. Nu o dată m-am văzut pus în situația de a citi o Biblie cu totul diferită (e.g. capitolului XVI, § 196). Această modalitate de abordare a textului a produs dificultăți chiar și cititorilor de limbă engleză. Făcând referiri directe la textul tratatului și al *Scrisorii despre toleranță*, Laslett însuși, alături de o serie de alți comentatori, se simte obligat să atragă atenția că interpretarea lui Locke nu pare să fie acceptată de istoricii moderni ai Bibliei.

Din cauza multiplelor deosebiri între textul lockean și cel al Bibliei în transpunere românească (acolo unde traducerile nu diferă în totalitate), am renunțat adesea să o folosesc pe cea de-a doua ca termen de comparație, preferând să traduc ca atare textul englezesc.

Problematică a fost și găsirea unor corespondenți românești distincți pentru termenii *compact* și *agreement*. Aceștia se regăsesc de nenumărate ori alături, lăsând impresia că între ei ar exista o relație de sinonimie: § 24 – „for if once compact enter between them, and make an agreement", § 46 – „by compact and agreement", § 171 – „And this power has its original only from compact and agreement". În ciuda acestui fapt, în anumite contexte Locke folosește cu precădere unul dintre cei doi termeni, conferindu-i o semnificație diferită de a celuilalt. Problema părea cu atât mai dificilă cu cât în tratat mai apărea și englezescul *contract*. Acesta însă are o utilizare redusă și în același timp specială, apărând doar în § 82-85, cu referire expresă la legătura dintre soț și soție. Deși

și acest cuvânt a fost tradus în textul de față cu românescul *contract*, este evident că aici e vorba mai ales de o tentă juridică.

Spre diferență de Thomas Hobbes, care folosește termenul englezesc *contract* pentru a face referire la binecunoscutul *contract social*, Locke îi atribuie acestuia o încărcătură pronunțat juridică, fiind forțat astfel să găsească un alt substantiv prin care să facă trimitere la *contractul social*. L-am preferat pe *compact* drept corespondent al *contractului* românesc, datorită nuanței sale mai tari. *Agreement* a fost tradus cu *acord*, deși cred că această soluție nu redă în întregime bogăția sa englezească. În ciuda faptului că cei doi termeni puteau fi traduși cu același corespondent, am optat pentru traducerea lor diferită, ca o alternativă practică destinată ajutării cititorului în distingerea folosirii unui termen sau altuia, păstrând de fiecare dată între paranteze și corespondentul englezesc.

Folosirea definițiilor (nu puține în text), în loc să ajute, mai degrabă pune în încurcătură atât traducătorul, cât și cititorul. Un bun exemplu în acest sens este definiția pe care Locke o dă *proprietății* în § 173: „By property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as good". În ciuda acestei precizări, inadvertențe de genul: § 87 – „lives, liberties and estates, which I call by the general name property", § 135 – „to take away the life or property of another" abundă în text, ceea ce nu conduce decât la sporirea confuziei.

Existența unor termeni consacrați în limbajul filozofiei politice determină adesea o traducere bogată în neologisme. Cu toate acestea, am încercat să găsesc, pe cât posibil fără a da o notă barocă textului, echivalente românești adecvate pentru unele din expresiile din tratat (e.g. substantivul *public* sau *publick*, pe care am preferat să-l traduc cu *obște*). Chiar și acolo unde anterior se încercase încetățenirea unui corespondent românesc, de curând intrat în uz, am optat pentru o variantă mai apropiată de spiritul operei lui Locke. Aceasta a fost situația în cazul verbului *to appropriate* pe care am preferat să-l traduc cu *a lua în posesie (stăpânire)*, în ciuda faptului că într-o traducere recentă a unei alte

cărți celebre (*Anarhie, stat și utopie*, R. Nozick, Humanitas, București, 1998) el e tradus cu neologismul *a apropria*.

Încercarea de a reda „aerul de epocă" nu a fost posibilă întotdeauna: unul din aceste cazuri este traducerea lui *legislative*. Pentru a fi consecvent principiilor de traducere adoptate, termenul ar fi trebuit tradus cu *legiuitor*, acesta fiind, cred, și nuanța sa în limba engleză. Această traducere ar fi putut induce însă în eroare, termenul deja consacrat fiind *legislativ*. Din această cauză m-am văzut nevoit să sacrific tenta arhaică a textului în favoarea clarității și inteligibilității acestuia.

O ultimă dificultate asupra căreia aș dori să atrag atenția este traducerea substantivelor colective, cu o frecvență foarte ridicată în text (*people*, *legislative*, *executive*), cărora li se alătură un verb la plural. În această situație am fost nevoit deseori să traduc folosind sintagme de genul *membrii legislativului*. O situație specială a fost în cazul lui *people*, pe care, în cea mai mare parte a textului, l-am tradus prin *oameni*. Această folosire a verbului la plural pune într-o oarecare măsură în lumină anumite supoziții metodologice aflate în spatele construcției filozofului englez, acesta fiind un motiv important care m-a determinat să folosesc mai degrabă un plural în redarea substantivelor, decât să traduc verbele la singular.

Există credința că originalul are o claritate și o coerență care nu se regăsesc în traducerile acestuia în alte limbi. Ceea ce se adevărește în mare măsură și în cazul transpunerii de față, fără a fi însă întrutotul adevărat. Acolo unde cititorul va găsi exprimarea grosieră sau redundantă, va trebui să aibă în vedere că însuși textul englezesc a fost considerat ca suferind de aceste carențe. Am preferat în majoritatea cazurilor să redau fidel formulările lockeene, sacrificând astfel o traducere poate mai elegantă, dar cu siguranță infidelă.

Această traducere nu ar fi fost poate dusă la capăt fără ajutorul dlui Adrian-Paul Iliescu. Discuțiile pe care le-am avut și sugestiile primite permanent, pe întreaga perioadă a redactării, au contribuit în mod decisiv la realizarea finală a acestei lucrări.

Doresc, de asemenea, să-i mulțumesc și colegului meu Emilian Socaciu pentru multiplele sugestii oferite, care au condus la o îmbunătățire apreciabilă a textului.

Note privind traducerea unor termeni

agreement – tradus prin *acord*. Dificultatea de a alege care dintre cei doi binecunoscuți termeni lockeeni *compact* sau *agreement* să fie tradus prin termenul românesc *contract* nu este una dintre cele mai ușoare. Aceasta, cu atât mai mult cu cât ele sunt alăturate de nenumărate ori în formulări de genul: § 24, primele rânduri, „for if once compact enter between them, and make an agreement"; § 46, spre final, „by compact and agreement"; § 171, finalul paragrafului, „And this power has its original only from compact and agreement...". Se pare că Locke recunoaște o sinonimie a acestor doi termeni, folosindu-i deseori interșanjabil. L-am tradus prin *acord* pe primul dintre aceștia, dat fiind că el are în limba engleză o folosire mai comună, iar cel de-al doilea a fost tradus prin *contract* datorită conotației sale economice.

community – tradus prin *colectivitate*. Distincția pe care Locke o face între *commonwealth* și *community* nu este foarte clară (singura sa precizare este: „for there may be subordinate communities in a government"; dat fiind că *commonwealth* nu poate exista în lipsa cârmuirii, rezultă că mai multe *communities* pot fi membre ale aceleiași *commonwealth*). Am tradus *colectivitate* deoarece *community* este un nivel intermediar între starea naturală și *comunitate*. Locke spune că, oriunde există o lege, oamenii sunt o *colectivitate*, ceea ce înseamnă că aceasta se întâmplă și în starea naturală (e.g. § 128, ultimele rânduri, „by which law [of nature], common to them all, he and all the rest of mankind are one community", și mai încolo se vorbește de „a natural community"). Alături de *colectivitatea* în care se află în starea naturală, există și *colectivitatea* în care oamenii decid să conviețuiască după alte legi decât cele ale naturii; dar atâta timp

cât nu există o cârmuire, este vorba tot de *colectivitate*. (Aceasta este una din posibilele interpretări. Există însă pasaje în care Locke pare să nu mai menționă această distincție: § 95, spre final, „when any member of men have so consented to make one community or governement").

commonwealth – tradus prin *comunitate*. Spre deosebire de *community*, *commonwealth* nu poate exista fără cârmuire. Ca și în cazul celorlalți termeni, Locke folosește un sinonim: § 17, ultimele rânduri, „the freedom belonging to those of that society or commonwealth". Această manieră de dublare a unor concepte de bază cu sinonime generează deseori confuzii (vezi nota traducătorului).

compact – tradus prin *contract*. Deși nu foarte precis, până la un anumit punct *contract* și *agreement* pot fi luate în discuție separat. Locke se pare că le-a folosit uneori distinct, iar alteori ca sinonime, dar aceasta este o problemă de interpretare. Varianta aleasă este în primul rând una practică, dând posibilitatea cititorului să observe alternanța celor doi termeni.

consent – tradus prin *consimțamânt*. Prin acesta Locke are în vedere acordul (tacit sau explicit) pe care fiecare individ trebuie să-l dea atunci când este vorba de drepturile, libertățile sau proprietatea sa. Acest termen este de foarte multe ori alăturat celui de *compact* sau *agreement* (sau de amândouă): § 23, spre final, „a man [...] cannot by compact or his own consent enslave himself to anyone"; de asemenea § 171, ultimele rânduri, „And this power has its original only from compact and agreement and the mutual consent of those who make up the community".

government – tradus prin *cârmuire*. Am preferat această traducere variantei *guvern* din două motive. Primul ține de epoca în care lucrarea a fost concepută și scrisă, *guvern* fiind un termen prea modern pentru perioada redactării tratatului. Al doilea constă în

faptul că prin *government* Locke înțelege ansamblul instituțiilor care conduc o societate, ceea ce nu corespunde românescului *guvern*.

municipal laws – tradus *legi locale*. Acestea sunt pentru Locke legile pozitive stabilite de oamenii uniți într-o *colectivitate*.

prerogative – tradus *prerogativă*. Acest concept ar putea fi redat și prin *drept*, ceea ce ar fi creat însă mari dificultăți de înțelegere cititorului român, care ar fi avut doi termeni englezești traduși prin același cuvânt românesc (*right* a fost tradus cu *drept*).

preserve – tradus prin *conservare* sau *potecție*. În majoritatea cazurilor am optat pentru *conservare*, care este termenul ce redă cel mai bine în română intenția lockeană. Însă, adesea această traducere ar fi fost forțată, fiind preferată transpunerea acestui termen prin *protecție* (§ 16 „*man being to be preserved by the fundamental law of nature*" sau § 211 „that society which ought to have preserved them from violence").

property – tradus prin *proprietate*. Deși nu creează dificultăți de traducere, acesta este unul dintre cele mai celebre concepte lockeene datorită, printre altele, și ambiguității sale. Așa cum pare la începutul lucrării să sugereze chiar Locke, în capitolul V, „fiecare are *proprietate* asupra propriei *persoane*" și a propriei munci. Ulterior el încearcă o definire a acestui concept, aceasta apărând în două locuri: § 87, în primele rânduri, „[property] that is his life, liberty, and estate" și, tot în acest paragraf, „lives, liberties and estates, which I call by the general name property". Problema e că Locke nu rămâne consecvent cu această definiție: § 131, primele rânduri, „with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property" sau § 135 „to take away the life or property of another" (ceea ce ar însemna că nici libertatea, nici viața nu țin totuși de proprietate, fiind distincte de aceasta). Cu atât mai confuză devine ideea de proprietate dacă adăugăm și afirmația de la începutul paragrafului § 173: „By property I must be understood here, as in other places, to mean

that property which men have in their persons as well as good" (ceea ce pare să confirme prima intenție a autorului).

prudence – tradus prin *înțelepciune*. Locke se referă aici la acea înțelepciune practică de care se vorbește începând încă din lucrările antice. Ea rămâne un termen central în filozofia morală și politică britanică, chiar și în operele unor filozofi contemporani. Cu greu ar putea fi redat acest termen în română prin *prudență*, fără a ne îndepărta de la ideile de bază ale textului.

public (sau **publick**) – tradus ca substantiv prin *obște*, ca adjectiv prin *public*. Traducerea substantivului prin *obște* a fost preferată datorită tentei exagerat de moderne a sinonimului său *public*. În formulări de genul „the publick has chosen and appointed" (134), traducerea prin cel de-al doilea dintre acești termeni ar fi fost departe de spiritul textului.

title – tradus prin *îndreptățire*. Prin *title* Locke se referă la dreptul cuiva de a deține o proprietate sau de a acționa într-un anumit fel. Totuși, redarea acestui termen prin *drept* ar fi fost nepotrivită, creându-se confuzie cu traducerea oferită pentru *right*. De asemenea, *title* a fost redat prin *rang* acolo unde se face referire precisă la funcția unei persoane.

Silviu Culea

AL DOILEA TRATAT DESPRE CÂRMUIRE

Capitolul I

1. În cele scrise anterior s-a arătat:

I. Că *Adam* n-a avut, nici printr-un drept natural al paternității, nici printr-un dar pozitiv al lui Dumnezeu, o asemenea autoritate asupra copiilor săi sau o asemenea stăpânire asupra lumii cum se pretinde.

II. Că, și dacă ar fi avut-o, moștenitorii săi nu ar fi avut totuși nici un drept la aceasta.

III. Că, dacă moștenitorii ar fi avut totuși acest drept, neexistând nici o lege naturală și nici o lege pozitivă a lui Dumnezeu prin care să se determine moștenitorul îndreptățit, în toate disputele ce ar fi putut apărea, dreptul la succesiune și, în consecință, la deținerea puterii nu s-ar fi putut determina cu certitudine.

IV. Că, și dacă s-ar fi putut determina [moștenitorul îndreptățit], cunoașterea celei mai vechi linii de descendenți ai lui *Adam* a fost totuși de atâta timp în întregime pierdută, încât între rasele umane și familiile lumii nu-i rămâne nici uneia un ascendent asupra alteia, vreo pretenție de a fi [socotită] cea mai veche casă și de a avea dreptul de moștenire.

Toate aceste premise fiind, cred eu, cu claritate scoase în evidență, este cu neputință ca, acum, cei ce conduc pe pământ să obțină vreun avantaj sau să tragă vreo urmă de autoritate din ceea ce este considerat a fi izvorul întregii puteri, *stăpânirea privată și jurisidicția paternă a lui Adam.* Iar acela care nu vrea ca lumea se creadă că orice cârmuire existentă în lume este produsul doar

al forței și violenței și că oamenii nu trăiesc laolaltă după nici o altă regulă în afară de cea a fiarelor, [regula] celui mai tare, punând astfel temelia dezordinii, ticăloșiei, turbulenței, răzmeriței și rebeliunii perpetue (lucruri împotriva cărora protestează cei ce adoptă cealaltă ipoteză), acela trebuie cu necesitate să găsească o altă origine a cârmuirii, o altă putere politică originară și un alt mod de a desemna și cunoaște persoanele care o dețin decât cele arătate de Sir Robert F.

2. În acest scop, cred că n-ar fi greșit să arăt ceea ce înțeleg eu prin putere politică. Puterea *magistratului* asupra supusului poate fi diferențiată de aceea a unui *tată* asupra copiilor săi, de cea a unui *stăpân* asupra servitorului, de aceea a unui *soț* asupra soției sale și de cea a unui *posesor de sclavi* asupra acestora. Se întâmplă uneori ca toate aceste puteri distincte să se întrunească în același om, fapt care, considerat din punctul de vedere al acestor relații diferite, ne poate ajuta să distingem aceste puteri una de cealaltă și să arătăm diferența între un conducător al unei comunități (commonwealth), un tată al unei familii și un căpitan al unei galere.

3. Așadar, eu înțeleg *puterea politică* ca pe *un drept* de a face legi însoțite de pedeapsa cu moartea – și, prin urmare, de toate pedepsele mai mici –, în vederea reglementării și conservării proprietății (property), și de a folosi forța colectivității (community) atât în executarea unor asemenea legi, cât și în apărarea comunității (commonwealth) de vătămări aduse din afara țării, toate acestea numai în vederea binelui public.

Capitolul II

DESPRE STAREA NATURALĂ

4. Pentru a înțelege dreptul puterii politice și a-l deduce din originea sa trebuie să luăm în considerare starea în care se află oamenii în mod natural, o *stare de perfectă libertate* de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de posesiunile și persoanele lor așa cum găsesc potrivit, în limitele legii naturale, fără a cere permisiunea și fără a depinde de voința altui om.

De asemenea, este o *stare de egalitate* în care toată puterea și jurisdicția sunt reciproce, nici unul neavând mai mult decât altul; nimic nu e mai evident decât faptul că toate creaturile de aceeași specie și rang, fără deosebire, născute cu aceleași avantaje naturale și dotate cu aceleași facultăți, ar trebui să fie egale între ele fără subordonare și fără supunere, doar dacă nu cumva Domnul și Stăpânul tuturor ar situa-o pe vreuna dintre ele, printr-o declarație manifestă a voinței sale, deasupra celorlalte și i-ar oferi printr-o evidentă și clară numire un drept neîndoielnic de a domina și a stăpâni.

5. Această *egalitate* naturală este considerată de judiciosul *Hooker* atât de evidentă prin ea însăși și în afara oricărui dubiu, încât el face din ea baza acelei obligații la dragoste reciprocă între oameni, dragoste pe care el construiește îndatoririle unuia față de celălalt, și din care derivă marile maxime ale *justiției* și *carității*. Iată cuvintele sale: *„Această înclinație naturală i-a făcut pe oameni să înțeleagă că au în egală măsură datoria de a-i iubi pe ceilalți și de a se iubi pe ei înșiși, căci, văzând aceste lucruri care sunt egale, s-au gândit că toate trebuie să aibă o măsură comună.*

Dacă nu pot decât să doresc să mi se facă mult bine, atât cât oricare altul își dorește pentru sine, cum aș putea încerca să-mi satisfac în întregime dorința, dacă nu având grijă eu însumi să satisfac o asemenea dorință pe care, fără îndoială, o au și ceilalți oameni, deoarece au aceeași natură [ca și mine]? Făcând ceva contrar dorinței lor trebuie să-i fi necăjit în toate privințele tot atât de mult cât m-ar fi necăjit acest lucru pe mine, și dacă fac rău trebuie să mă aștept să sufăr la rândul meu, nefiind nici un motiv pentru care ceilalți să-mi arate mai multă dragoste decât le arăt eu lor; dorința mea de a fi iubit de către egalii mei în natură, atât de mult cât este posibil, îmi impune o datorie naturală de a mă îndrepta spre ei, plin de afecțiune. Nimeni nu poate ignora că din această relație de egalitate între noi, căci suntem la fel, rațiunea naturală a dedus regulile și canoanele pentru desfășurarea vieții." Eccl. Pol. Lib. 1.

6. Dar, deși aceasta este o *stare de libertate*, nu este totuși o *stare de permisivitate completă*, căci, chiar dacă în această stare omul are o libertate fără margini de a dispune de persoana sau proprietatea (possessions) sa, el nu are totuși libertatea de a se distruge pe sine sau orice altă vietate aflată în posesia sa, decât dacă un scop mai înalt decât simpla sa conservare o cere. *Starea naturală* e cârmuită de o lege naturală care poruncește tuturor; iar rațiunea, care este această lege, îi învață pe cei care țin cont de ea că, fiind toți egali si independenți, nici unul nu ar trebui să pricinuiască rău altuia, vieții, sănătății, libertății și posesiunilor sale. Căci oamenii, fiind toți opera unui omnipotent și infinit Creator înțelept, servitorii unui stăpân suveran, trimiși în lume din voința și din interesul Său, pot trăi atât cât Îi face Lui plăcere, nu altora, pentru că-I aparțin, fiind creația Sa. Și fiind dotați cu asemenea facultăți identice într-o colectivitate (community) a naturii, nu poate fi presupusă nici o *subordonare* față de noi, care să ne poată permite să distrugem pe cineva, ca și cum am fi făcuți unii pentru folosul altora, precum speciile inferioare ale creaturilor sunt făcute pentru noi. Fiecare *având obligația de a se conserva el însuși* și de a nu renunța de bună voie la aceasta, ar trebui ca, la rândul său,

atât cât poate, atunci când propria sa conservare nu este amenințată, *să conserve restul umanității*, neputând să afecteze viața sau ceea ce protejează viața, libertatea, sănătatea, membrele sau bunurile altcuiva, decât pentru a face dreptate față de un criminal.

7. Astfel, toți oamenii pot fi constrânși să nu încalce drepturile altora, să nu se rănească reciproc și să respecte legea naturală, care garantează pacea și *conservarea întregii omeniri*; *executarea* legii naturale în această stare aparține fiecărui om, astfel încât fiecare are dreptul de a pedepsi încălcarea legii în asemenea măsură încât să împiedice pe viitor violarea ei. Căci această *lege naturală* ar fi, ca și celelalte legi ce privesc omul, inutilă, dacă n-ar fi nimeni în starea naturală care să aibă *autoritatea să o execute* și, astfel, să protejeze nevinovatul și să constrângă atacatorul; iar dacă cineva poate pedepsi pe altcineva pentru răul făcut în starea naturală, atunci oricine poate face același lucru. Căci în această *stare de perfectă egalitate*, în care în mod natural nu există nici o superioritate sau jurisdicție a unuia asupra celuilalt, fiecare trebuie să aibă dreptul să facă ceea ce unul poate face pentru executarea legii.

8. În acest fel *capătă cineva*, în starea naturală, *putere asupra altcuiva*; dar aceasta nu e o putere absolută și arbitrară, care să poată fi folosită împotriva unui criminal, când acesta este prins, după impulsurile pasiunii sau extravagațele fără limite ale propriei voințe, ci ea dă posibilitatea de a-l pedepsi doar așa cum dictează judecata rece și conștiința, proporțional cu încălcarea legii comisă, servind cel mult pentru *despăgubire și limitare a libertății* (restraint). Căci acestea două sunt singurele motive pentru care un om poate face rău altuia pe deplin justificat, aceasta numindu-se *pedeapsă*. Încălcând legea naturii, infractorul se declară el însuși ca trăind după altă regulă decât aceea *a rațiunii* și echității comune, aceasta [rațiunea] fiind măsura pe care Dumnezeu a dat-o acțiunilor oamenilor pentru asigurarea securității reciproce; astfel, el devine periculos pentru omenire, nesocotind și încălcând legea făcută pentru a-i proteja pe oameni de daune și violență. Iar aceasta

fiind împotriva întregii specii, a păcii și siguranței acesteia, care sunt susținute de legea naturală, oricine poate, prin dreptul pe care-l are de a proteja omenirea în general, să constrângă (restrain) sau, dacă e necesar, să distrugă ceea ce e dăunător ei, putând provoca oricui a încălcat legea un astfel de rău, încât să-l facă să regrete această încălcare și să-l determine, iar prin exemplul său și pe ceilalți, să nu mai facă o asemenea greșeală. În acest caz, pe acest temei, *fiecare om are dreptul de a pedepsi infractorul și de a fi executorul legii naturale.*

9. Nu mă îndoiesc că aceasta va părea unora o doctrină foarte ciudată; dar înainte de a o condamna, aș dori ca aceștia să mă lămurească cu ce drept vreun prinț sau stat poate condamna la moarte sau *pedepsi un străin* pentru o infracțiune comisă în țara sa? Cu siguranță că legile lor, oricare ar fi sancțiunea primită de la voința legislativului care le-a promulgat, nu ating un străin. Ele nu au înțeles pentru el, și, chiar dacă ar avea, acesta nu e obligat să acționeze conform lor. Autoritatea legislativă prin care ei au forță asupra supușilor acelei comunități (commonwealth) nu are nici o putere asupra lui. Aceia care au puterea supremă de a face legi în *Anglia, Franța* sau *Olanda* sunt pentru un *indian*, și chiar pentru restul lumii, oameni fără autoritate. Și, dacă prin legea naturală nu oricine are autoritatea de a pedepsi infracțiunile, în măsura în care el consideră că este necesar, nu văd cum magistrații unei colectivități (community) pot *pedepsi un străin*, atâta timp cât ei nu au asupra lui mai multă autoritate decât are în mod natural oricare alt om poate avea în mod natural asupra altuia.

10. Alături de infracțiunea care constă în violarea legii, neținându-se cont de justa regulă a rațiunii, infracțiune prin care omul decade din condiția sa, el părăsind principiile naturii umane și declarându-se singur o creatură dăunătoare, există de obicei cazuri în care sunt *prejudiciate* persoane, iar în acest caz cel care a suferit vreo daună are în afară de dreptul de a pedepsi, comun și altor oameni, un drept special, acela de a cere *despăgubiri* de la cel care a produs infracțiunea. Și oricine altcineva care consideră

că acest lucru e corect se poate alătura celui păgubit, susținându-l pentru a obține de la infractor ceea ce îi poate da satisfacție pentru răul suferit.

11. Din aceste *două drepturi distincte*, primul, acela de *a pedepsi* o infracțiune *prin limitarea libertății* (restraint) cu scopul de a preveni o alta asemănătoare, aparține tuturor; cel de-al doilea, privind *despăgubirea* pentru daunele suferite, aparține numai părții prejudiciate și îl întrece pe cel al magistratului care, prin funcția sa, are dreptul comun de a pedepsi; magistratul are adesea autoritatea să *amâne* executarea pedepsei, atunci când binele public nu cere o punere în aplicare imediată a legii, dar nu poate *amâna* satisfacția datorată unui individ pentru daunele suferite. Cel prejudiciat are dreptul de a cere despăgubiri în numele său, doar el putând amâna pedepsirea vinovatului. El are autoritatea (power) de a-și însuși bunurile sau serviciile infractorului, *în virtutea dreptului la propria conservare*, la fel cum oricare altul, *prin dreptul pe care îl are de a conserva întreaga omenire*, are autoritatea de a pedepsi o crimă, în scopul prevenirii unei noi comiteri a acesteia, putând face tot ce e rezonabil în acest sens. Astfel, fiecare om în starea naturală are autoritatea (power) de a omorî un criminal, atât pentru a-i determina pe alții să nu comită din nou infracțiunea, care nu poate fi compensată de nici o despăgubire, spre exemplu de pedeapsa așteptată de toți cât și pentru *a asigura securitatea* oamenilor în fața intențiilor unui criminal care, renunțând la regula și măsura comună dată de Dumnezeu oamenilor, rațiunea, prin violența nedreaptă și crima pe care a comis-o față de cineva a declarat război împotriva întregii umanități, putând fi distrus precum un *leu* sau un *tigru*, unul dintre acele animale sălbatice cu care omul nu poate trăi în societate sau în siguranță. Prin urmare, aceasta este temelia marii legi a naturii: *Cine varsă sângele omului, de către om sângele lui va fi vărsat.* Iar *Cain*, pe deplin convins că oricine are dreptul să distrugă un astfel de criminal, strigă după uciderea fratelui său: *Oricine mă va găsi, mă va ucide*; atât de limpede a fost acest lucru hotărât în sufletele tuturor oamenilor.

12. Din același motiv, în starea naturală, un om poate *să pedepsească cele mai mici încălcări* ale legii. Voi fi întrebat probabil: cu moartea? Eu susțin că fiecare încălcare poate fi *pedepsită* în așa *măsură* și cu atâta *severitate*, încât să ajungă o afacere nerentabilă pentru criminal, să-i dea un motiv de a regreta și să-i înspăimânte pe ceilalți care ar avea intenția de a face așa ceva. Orice injustiție care poate fi comisă în starea naturală poate fi, de asemenea, pedepsită în mod egal în aceeași stare, și cu atât mai mult într-o comunitate (commonwealth); și, deși nu ar corespunde scopului meu prezent să intru în cazurile particulare ale legii naturale sau în *măsurile sale de pedepsire*, este sigur totuși că există o astfel de lege (și, de asemenea, aceste pedepse) la fel de clară și inteligibilă unei ființe raționale care o studiază, ca și legile pozitive ale comunităților, poate chiar mai clară; cu atât mai mult cu cât rațiunea e mai ușor de înțeles decât plăsmuitele și complicatele convenții ale oamenilor, care urmăresc interese ascunse sau contrare, puse în cuvinte; căci așa sunt într-adevăr o mare parte a *legilor locale* (municipal laws) ale țărilor, care sunt atât de departe de a fi drepte, pe cât de departe sunt de a fi întemeiate pe legea naturală, pe baza căreia ar trebui reglementate și interpretate.

13. La această doctrină, și anume că *în starea naturală oricine deține puterea executivă a legii naturale*, nu mă îndoiesc că vor apărea obiecții, cum ar fi aceea că este nedrept ca oamenii să fie judecători în propriile cazuri, dat fiind că egoismul îi va împinge la părtialitate față de ei înșiși și prietenii lor. Sau, pe de altă parte, natura lor rea, pasiunea și răzbunarea îi vor conduce prea departe în pedepsirea celorlalți. Astfel, va urma doar confuzie și dezordine; și cu siguranță că Dumnezeu a numit cârmuirea, cu scopul de a limita părtialitatea și violența oamenilor. Recunosc cu ușurință *cârmuirea civilă* ca remediul corect pentru inconvenientele stării naturale, inconveniente care sunt cu siguranță mari, din moment ce oamenii pot fi judecători în propriile cazuri, și este ușor de imaginat că acela care a fost atât de nedrept încât să-și prejudicieze cumva fratele e foarte puțin probabil că va fi atât de drept încât să se condamne singur. Dar, aș dori ca acei ce fac această obiecție

să-și amintească faptul că *monarhii absoluți* nu sunt decât oameni, iar în cazul în care starea naturală nu mai poate fi îndurată și cârmuirea trebuie să fie un remediu al acestor rele care derivă cu necesitate din a fi judecător în propriul caz, aș vrea să știu prin ce este mai bună decât starea naturală și ce fel de cârmuire este aceea în care un om comandă o mulțime, având dreptul să fie judecător în propriul caz și putând face supușilor ce-i place lui, fără ca aceștia să aibă cea mai mică libertate de a-i interoga sau controla pe cei care fac ceea ce lui îi face plăcere? Și, indiferent ce face, indiferent dacă e condus de rațiune, greșeală sau pasiune, trebuie să i te supui? E mult mai bine în starea naturală, în care oamenii nu sunt obligați a se supune voinței nedrepte a altui om. Și dacă acela care judecă judecă greșit în privința cazului său, sau al oricui altcuiva, el poate fi tras la răspundere pentru aceasta de către restul oamenilor.

14. Apare adesea întrebarea, considerată drept o obiecție serioasă, *unde sunt* sau au fost vreodată *oameni în starea naturală*? La care, ar fi suficient un răspuns la prezent: din moment ce toți *prinții* și conducătorii statelor (governments) *independente* din întreaga lume sunt într-o stare naturală, este clar că lumea n-a fost niciodată și nici nu va fi lipsită de un număr de oameni în această stare. M-am referit la toți cârmuitorii colectivităților (communities) *independente*, fie că ei sunt în alianță sau nu cu alții. Fiindcă nu orice contract (compact) pune capăt stării naturale între oameni, ci doar acel acord comun de a intra într-o colectivitate (community) și de a forma un corp politic; oamenii pot face promisiuni și contracte (compacts) între ei, dar ei rămân încă în starea naturală. Promisiunile și tocmelile pentru comerț între doi oameni pe o insulă pustie, menționate de *Garcilasso de la Vega* în a sa „*Istorie a Peru*"-ului, sau între un *elvețian* și un *indian* în pădurile *Americii* îi leagă între ei, deși aceștia rămân într-o stare naturală. Căci adevărul și credința aparțin oamenilor pentru că sunt oameni, și nu pentru că sunt membri ai societății.

15. Acelora care susțin că nu există oameni în starea naturală nu le opun doar autoritatea judiciosului *Hooker* care spune:

„Legile care au fost menționate până acum, adică legile naturale, obligă în mod absolut oamenii, tocmai pentru că sunt oameni, deși ei nu au stabilit niciodată vreo relație, nici vreun acord (agreement) solemn între ei privitor la ceea ce trebuie să facă sau nu. Aceasta tocmai pentru faptul că nu ne suntem prin noi înșine suficienți în privința procurării lucrurilor necesare unei astfel de vieți, pe care o dorește natura noastră, viață potrivită demnității omului, iar pentru a suplini aceste defecte și imperfecțiuni specifice nouă, ca oameni trăind singuri și izolați, suntem în mod natural stimulați să căutăm colectivitatea (community) și relațiile cu alții, aceasta fiind cauza reunirii oamenilor în primele societăți politice". Or eu, pe deasupra, mai susțin că oamenii sunt în mod natural în acea stare și rămân astfel până când, prin propriul lor consimțământ (consent), devin membrii unei societăți politice. Și nu am nici un dubiu că aceasta o să apară foarte clar în continuarea acestui discurs.

Capitolul III

DESPRE STAREA DE RĂZBOI

16. *Starea de război* este o stare de dușmănie și de distrugere. Și dacă cineva manifestă prin vorbă sau faptă, nu într-un mod pasionat și nechibzuit, ci în urma unui calcul chibzuit, o intenție la adresa vieții altui om, atunci el *se pune într-o stare de război* cu cel împotriva căruia a manifestat o asemenea intenție, expunându-și astfel viața pericolului de a-i fi luată de către acesta sau de către oricine altcineva care i se alătură în apărare și ia parte la dispută; acest lucru fiind rezonabil și corect, înseamnă că am dreptul să distrug ceea ce mă amenință cu distrugerea. Căci *omul e menit să fie protejat (preserved) prin legea fundamentală a naturii*, pe cât este posibil, iar când nu toți pot fi protejați, trebuie urmărită protecția nevinovatului. Iar cineva poate distruge un om care pornește război împotriva sa sau care își manifestă o intenție dușmănoasă față de el, pentru același motiv pentru care poate ucide un *lup* sau un *leu*. Astfel de oameni nu sunt îngrădiți în acțiunile lor de legea comună a rațiunii și nu au altă regulă în afară de cea a forței și a violenței, putând fi tratați astfel ca animalele de pradă, acele periculoase și neândurătoare creaturi de care este sigur că-l vor distruge ori de câte ori va cădea în puterea lor.

17. În acest fel, cel care încearcă a lua alt om în puterea sa absolută *se pune el însuși într-o stare de război* cu cel atacat, acest act reprezentând declarația unei intenții la adresa vieții acestuia. Căci, am motive să cred în legătură cu cel care mă ia în stăpânire fără consimțământul meu, că atunci când voi fi în posesia sa, mă

va folosi după plac și, de asemenea, mă va distruge în urma unui capriciu; căci nimeni nu poate dori *să mă aibă sub puterea sa absolută* decât dacă mă obligă prin forță, ceea ce este împotriva dreptului meu la libertate, adică mă face sclav. A fi liber față de o asemenea forță este singura protecție a conservării mele, iar rațiunea îmi poruncește să-l privesc ca pe un dușman al acesteia pe cel care vrea să mă lipsească de *libertate*, care este pavăza conservării. Astfel, cel ce *încearcă să mă înrobească* intră într-o stare de război cu mine. Trebuie să presupunem că acela care în starea naturală *i-ar lipsi pe ceilalți de libertatea* proprie tuturor are ca scop de a-i lipsi și de toate celelalte, *libertatea* fiind fundamentul acestora. La fel trebuie să presupunem că acela care într-o societate i-ar lipsi de *libertate* pe cei ce aparțin societății sau comunității (*commonwealth*) intenționează a-i lipsi și de toate celelalte și trebuie considerat, ca atare, *într-o stare de război.*

18. Aceasta legitimează pe oricine *să ucidă un hoț*, fără ca acesta să-l fi rănit și fără să fi manifestat vreo intenție la adresa vieții sale, de îndată ce uzează de forță pentru a-l lua în stăpânire, cu scopul de a-l deposeda de bani sau de orice altceva; pentru că uzând de forță, neavând dreptul a mă lua în stăpânire, indiferent de pretențiile sale, eu nu am nici un motiv să cred că, *lipsindu-mă de libertate* și având-mă sub puterea sa, nu mă va lipsi și de alte lucuri. Și de aceea e legitim să-l tratez ca pe cineva care *s-a pus de bună voie într-o stare de război* cu mine, adică să-l ucid dacă pot; căci, oricine declară război, devenind *agresor*, se expune acestui pericol.

19. Iată aici *în mod clar diferența dintre starea naturală și starea de război*, stări pe care totuși unii le-au confundat, deși sunt la fel de distincte ca o stare de pace, bunăvoință, ajutor reciproc și protecție, față de una de dușmănie, rea voință, violență și distrugere reciprocă. Oamenii trăind împreună, conform rațiunii, fără vreun superior comun pe pământ, care să aibă autoritatea de a judeca între ei, aceasta *este exact starea naturală*. Dar forța sau o intenție de forță manifestată față de persoana altcuiva, când

lipsește un superior comun pe pământ la care să se poată recurge, produce *starea de război*; și tocmai această lipsă dă omului dreptul la război împotriva unui *agresor*, chiar dacă e în societate și e un individ al acesteia. Astfel, pot ucide un *hoț*, căruia nu-i pot pricinui nici un rău pentru că mi-a fi furat ceea ce am de valoare, decât prin recurs la lege, atunci când acesta încearcă să-mi fure calul sau haina. Aceasta pentru că legea, care a fost făcută pentru conservarea (preservation) mea, acolo unde nu poate interveni pentru a-mi apăra viața împotriva unei forțe prezente și există riscul unei pierderi irecuperabile, îmi permite să mă apăr singur și îmi dă dreptul la război, adică libertatea de a ucide agresorul, pentru că n-am timpul să recurg la instanța comună și nici să fac apel la lege pentru a soluționa cazul, deoarece dauna ar putea fi ireparabilă. *Lipsa unei instanțe comune dotate cu autoritate îi aduce pe toți oamenii în starea naturală. Forța exercitată fără nici un drept asupra persoanei cuiva provoacă starea de război* fie că există, fie că nu există o instanță comună.

20. Dar, când exercitarea forței prezente încetează, *starea de război încetează* și ea între membrii societății și aceștia devin în mod egal, de ambele părți, supuși dreptei determinări a legii; doar aici există remediu pentru vătămarea trecută și pentru prevenirea răului viitor. Dar unde nu există o asemenea posibilitate, cum se întâmplă în starea naturală, în care lipsesc legile pozitive și autoritatea judecătorească la care să se facă apel, *starea de război, odată începută, continuă*, dând dreptul părții prejudiciate să-l distrugă pe celălalt atunci când poate, până când agresorul oferă pacea și reconcilierea în astfel de termeni încât să poată compensa orice greșeală făcută și să asigure pe viitor securitatea celui afectat. Ba chiar și acolo unde se recurge la lege și la o instanță judecătorească starea de război reapare, atunci când remediul e negat printr-o pervertire manifestă a justiției și printr-o nerușinată deformare a legii în protejarea și compensarea față de violențele sau injuriile unor indivizi sau grupuri de indivizi. Căci oriunde se utilizează violența și sunt aduse prejudicii, chiar dacă de către cei numiți să administreze justiția, aceasta este tot violență și prejudiciu, oricum vor fi

ele ascunse sub numele, pretențiile sau formele legii, adevăratul scop al acesteia fiind să-l protejeze și să-l despăgubească pe cel nevinovat, printr-o aplicare imparțială a ei tuturor celor ce-i sunt supuși. Oriunde aceasta nu este *bona fide* făcut, *războiul este declanșat* în defavoarea suferinzilor care, neavând o instanță pe pământ pentru a le face dreptate, au ca singură soluție în astfel de cazuri apelul la ceruri.

21. Evitarea acestei stări de război (în care nu există altă instanță decât cerul și la care se poate ajunge din cele mai mici diferende, neexistând nici o autoritate care să decidă între combatanți) *este un motiv important pentru unirea oamenilor în societate* și pentru părăsirea stării naturale. Căci unde există o autoritate, o putere pe pământ, la care să se poată *recurge*, continuarea stării de război este exclusă, iar controversele sunt decise de această putere. Dacă ar fi existat o astfel de instanță, o jurisdicție superioară pe pământ pentru a face dreptate între *Ieftae* și *amoniți*, nu s-ar mai fi ajuns într-o stare de război, dar, după cum știm, *Ieftae* n-a avut altă soluție decât să apeleze la cer: *„Stăpâne Drept* (spune el), *fii azi judecător între copiii lui Israel și cei ai lui Ammon*". Și apoi, bizuindu-se pe *chemarea* sa, și-a condus armata în luptă. În astfel de controverse se pune întrebarea: *cine va fi judecător*? Aceasta nu înseamnă însă cine va decide controversa; oricine știe ceea ce susține *Ieftae*, că *Dumnezeu* o va face. Căci acolo unde nu există judecător pe pământ, instanța este doar în ceruri. Acesta nefiind deci un răspuns la întrebarea: „cine va judeca?", pot eu, dacă cineva a pornit un război împotriva mea, așa cum a făcut *Ieftae*, să fac apel la cer? În acest caz, depinde doar de mine să decid, și voi răspunde de aceasta în Ziua [Judecății] de Apoi, în fața supremului Judecător al oamenilor.

Capitolul IV

DESPRE SCLAVIE

22. *Libertatea naturală a omului* înseamnă că acesta este liber față de orice putere superioară pe pământ și nu este supus voinței sau autorității legislative umane, neavând altă regulă [de urmat] decât legea naturală. *Libertatea omului în societate* înseamnă că el nu este supus altei puteri legislative decât aceleia stabilite în comunitate (commonwealth) prin consimțământ, că nu este supus autorității vreunei voințe străine și că nu este constrâns de vreo lege, în afara celor promulgate de legislativ în conformitate cu încrederea care îi este acordată. *Libertatea* nu este deci ceea ce ne spune *Sir R. F.* în O.A., *„posibilitatea fiecăruia de a face ce vrea, de a trăi cum îi place și de a nu fi îngrădit de nici o lege"*; căci *libertatea oamenilor aflați sub o cârmuire* presupune existența unei reguli stabile după care să trăiască, regulă comună tuturor membrilor societății, făcută de puterea legislativă îndreptățită, [înseamnă] posibilitatea de a-mi urmări propria voință, acolo unde regula nu prescrie nimic, și a nu fi supus inconstantei, nesigurei, necunoscutei voințe arbitrare a altuia. Iar *libertatea naturală* înseamnă a nu fi constrâns decât de legea naturală.

23. Această *libertate* față de o putere absolută, arbitrară, este atât de necesară conservării omului și atât de strâns legată de aceasta, încât nu poate fi separată de ea decât prin pierderea atât a conservării, cât și a vieții. Căci un om, neavând putere asupra vieții sale, *nu poate deveni* printr-un pact sau prin propriul consimțământ *sclavul* nimănui și nici nu se poate supune puterii

absolute și arbitrare a altui om care să-i poată lua viața după placul său. Nimeni nu poate da mai multă putere decât are el însuși; și cel care nu-și poate lua viața, nici nu poate da altcuiva putere asupra ei. Dacă într-adevăr, din vina sa, printr-un act care merită pedepsit cu moartea, cineva își pune în pericol viața, cel care a suferit în urma acestui act poate, atunci când îl are în putere, să întârzie a-i lua viața și să-l folosească în propriile scopuri, fără să-l nedreptățească în vreun fel. Căci ori de câte ori acesta consideră că greutatea sclaviei depășește valoarea vieții, are posibilitatea, rezistând voinței stăpânului, să producă el însuși moartea pe care o dorește.

24. Aceasta este condiția perfectă de *sclavie*, care nu e altceva decât *continuarea stării de război între un cuceritor legitim și un captiv*. Odată ce între ei intervine un *contract* (compact), o înțelegere pentru limitarea puterii, de o parte, și pentru supunere, de alta, starea de război și *sclavia* încetează, atâta timp cât durează contractul (compact). Căci, așa cum s-a spus, nimeni nu poate transfera altuia, prin înțelegere, ceea ce nu-i aparține, adică puterea asupra propriei vieți.

Recunosc că găsim la *evrei*, ca și în cazul altor nații, oameni care s-au vândut pe ei înșiși; dar, aceasta e limpede, era numai *în vederea unei munci grele, nu era sclavie*. Căci, e evident, persoana vândută nu era sub o putere absolută, arbitrară și despotică. Stăpânul nu avea puterea să-l ucidă când vroia și, la un anumit moment, era obligat să-l elibereze din serviciul său; iar stăpânul unui astfel de supus era atât de departe de avea o putere arbitrară asupra vieții acestuia, încât ar fi putut cel mult să-l mutileze, căci pierderea unui ochi sau a unui dinte îl elibera pe acesta (Exodul, XXI).

Capitolul V

DESPRE PROPRIETATE

25. Fie că luăm în considerare *raţiunea* naturală, care ne spune că, o dată ce se nasc, oamenii au dreptul de autoconservare şi, prin urmare, dreptul la hrană şi băutură, precum şi la celelalte lucruri pe care le oferă Natura pentru ca ei să supravieţuiască; fie că luăm în considerare *revelaţia*, care relatează despre acele daruri din lume pe care Dumnezeu le-a acordat lui *Adam*, lui *Noe* şi fiilor săi, este foarte limpede că, aşa cum spune *Regele David* în *Psalmul* CXV. XVI, *Dumnezeu a dat Pământul fiilor oamenilor* – l-a dat omenirii în comun. Dar, o dată presupus acest lucru, unora li se pare că ne izbim de o foarte mare dificultate: cum ar putea cineva să ajungă să fie *proprietar* (to have a property) a ceva? Nu mă voi mulţumi să răspund că, dacă este greu să explicăm *proprietatea* (property) pornind de la presupunerea că Dumnezeu a dat lumea lui *Adam* şi urmaşilor acestuia în comun, atunci este [de-a dreptul] imposibil ca vreun om să aibă vreo *proprietate*, cu excepţia unui monarh universal, dacă pornim de la presupunerea că Dumnezeu a dat lumea lui *Adam* şi succesorilor săi, excluzându-i pe toţi ceilalţi urmaşi ai săi. Ci mă voi strădui să arăt cum este posibil ca oamenii să fi ajuns *proprietari* (to have a property) a câte ceva din ceea ce a dat Dumnezeu în comun omenirii, iar aceasta în lipsa unui contract (compact) explicit al tuturor oamenilor.

26. Dumnezeu, care a dat oamenilor lumea în comun, le-a dat acestora şi raţiune, astfel încât să se folosească de ea pentru a dobândi cele mai mari avantaje pentru viaţa şi în interesul lor.

Pământul și tot ceea ce se află pe el este dat oamenilor pentru a-i sprijini și a le îndulci existența. Și, deși toate roadele pe care acesta le produce în mod firesc, precum și sălbăticiunile pe care le hrănește, aparțin omenirii în comun, așa cum sunt ele produse spontan de mâna Naturii, și nimeni nu a avut la începuturi vreo stăpânire privată asupra lor mai mare decât restul omenirii, totuși, ele fiind date oamenilor spre folosință, trebuie neapărat să existe un mijloc ca ei să și le *ia în stăpânire* într-un fel sau altul, înainte ca ele să poată fi de vreun folos sau să aducă vreun beneficiu unui om anume. Înainte de a-i putea face vreun bine, susținându-i existența, fructul sau vânatul ce îl hrănesc pe *indianul sălbatic*, care nu cunoaște nici o îngrădire și este încă deținătorul lucrurilor doar în comun cu ceilalți, trebuie să îi aparțină, astfel încât nimeni să nu mai poată avea vreun drept la acel fruct sau vânat.

27. Deși pământul și toate creaturile inferioare aparțin tuturor oamenilor în comun, fiecare om are o *proprietate* (property), și anume asupra *persoanei* sale. Iar la aceasta nu are nimeni altcineva dreptul în afara sa. Putem spune că *munca* trupului său și *lucrarea* mâinilor sale sunt cu adevărat ale sale. Oricărui lucru pe care îl scoate din starea în care l-a făcut și l-a lăsat natura, el îi adaugă *munca* sa, și, adăugându-i ceva ce este al său, îl face astfel *proprietatea* (property) sa. Fiind scos de către om din starea comună în care l-a lăsat natura, lui i se adaugă ceva prin *munca* acestuia – ceea ce exclude dreptul comun al celorlalți oameni. Căci această *muncă* este proprietatea (property) indiscutabilă a celui ce muncește, și nici un om în afară de el nu poate avea vreun drept la ceva căruia i s-a adăugat munca altcuiva, cel puțin acolo unde rămâne destul și pentru ceilalți.

28. Cu siguranță că acela care se hrănește cu ghindele pe care le-a cules de sub stejar sau cu merele pe care le-a adunat din copaci în pădure a pus stăpânire pe acestea. Nimeni nu poate nega faptul că hrana este a sa. Atunci eu întreb: când au început să fie ale sale? Când le-a digerat? Sau când le-a mâncat? Sau când le-a fiert? Sau când le-a adus acasă? Sau când le-a cules? Și este limpede că, dacă nu faptul că el le-a cules pentru prima oară face ca ele să

fie ale sale, atunci nimic altceva nu poate face aceasta. Acea *muncă* a fost cea care le-a separat de ceea ce este comun. Ea le-a adăugat ceva în plus față de ceea ce făcuse Natura, mama comună a tuturor; astfel, ele au devenit dreptul său personal. Și oare va spune cineva că el nu avea nici un drept la ghindele și merele pe care le-a luat astfel în stăpânire, fiindcă nu avea consimțământul întregii omeniri pentru a le face ale sale? A-și însuși astfel ceea ce aparținea tuturor în comun a fost oare un furt? Dacă un asemenea consimțământ ar fi fost necesar, omul ar fi murit de foame, indiferent cât belșug i-ar fi dăruit Dumnezeu. În cazul *lucrurilor stăpânite în comun* (commons), care se mențin ca atare prin contract (compact), vedem că *proprietatea* (property) *începe* atunci când cineva ia o parte din ceea ce este comun, scoțând-o din starea în care a lăsat-o Natura – fără aceasta, lucrurile stăpânite în comun nu sunt de nici un folos. Iar faptul că se ia o parte sau alta nu depinde de consimțământul explicit al tuturor celor ce stăpânesc ceva în comun (commoners). Astfel, iarba pe care a mâncat-o calul meu, gazonul pe care l-a tăiat servitorul meu și minereul pe care l-am descoperit săpând într-un loc la care am dreptul în comun cu ceilalți – acestea devin *proprietatea* (property) mea, fără aprobarea sau consimțământul nimănui. Scoțându-le pe acestea din starea comună în care erau, *munca* mea este cea care *a instituit proprietatea* (property) mea asupra lor.

29. În cazul în care consimțământul explicit al fiecărui om ce are ceva în comun cu ceilalți (commoner) ar fi necesar cuiva care ia în stăpânire o parte din ceea ce este dat în comun, atunci copiii sau servitorii nu ar putea tăia carnea pe care le-a dat-o în comun tatăl sau stăpânul lor, fără a fi atribuit fiecăruia partea cuvenită. Deși apa ce curge în fântâni este a tuturor, cine se poate îndoi că apa din ulcior este a aceluia care a scos-o? *Munca* sa a scos-o din mâinile Naturii, unde era comună și aparținea în mod egal tuturor copiilor ei, și astfel el *a luat-o în stăpânire.*

30. Astfel, această lege a rațiunii face ca *indianului* să-i aparțină cerbul pe care chiar el l-a ucis; și se acceptă că bunurile sunt ale aceluia care și-a investit munca în ele, deși înainte ele erau

dreptul comun al tuturor. Iar printre cei ce sunt socotiți partea civilizată a omenirii, care au făcut și au înmulțit legile pozitive pentru a stabili proprietatea, încă mai este în vigoare această lege naturală originară cu privire la *începuturile proprietății* (property) asupra a ceea ce înainte era comun. În virtutea ei, peștele pe care cineva îl prinde în ocean, acest mare bun care încă e comun întregii omeniri, ori ambra cenușie pe care și-o însușește cineva *devin proprietatea* (property) celui care își dă osteneala de a le scoate *prin munca* sa din acea stare comună în care le-a lăsat Natura. Și chiar și printre noi, iepurele vânat este socotit al aceluia care îl urmărește în timpul hăituielii. Căci, deoarece acesta este o sălbăticiune socotită încă bun comun, nefiind în posesiunea privată a vreunui om, oricine a investit destulă *muncă* pentru a-l găsi și a-l urmări l-a scos astfel din starea naturală, în care era bun comun, și *a dat naștere unei proprietăți* (property).

31. La aceasta se va obiecta poate că, dacă a aduna ghindele sau orice alte roade ale pământului înseamnă a dobândi un drept asupra lor, atunci oricine poate *să-și mărească proprietatea* (ingross) cât vrea. La care răspund că lucrurile nu stau așa. Aceeași lege a Naturii care ne dă astfel proprietatea (property) o și *limitează*. *„Dumnezeu care ne dă cu belșug toate"* (I Timotei, 6.17) – așa ne spune vocea rațiunii, confirmată de inspirația divină. Dar în ce măsură ni le-a dat oare? *Cât să ne bucurăm de ele*. Adică, cineva poate să-și instituie, prin muncă, proprietatea asupra lor atât cât se poate folosi de ele în beneficiul vieții sale, înainte ca ele să se strice. Orice trece dincolo de aceasta depășește partea sa și aparține celorlalți. Nici un lucru nu a fost făcut de Dumnezeu pentru ca omul să-l risipească sau să-l distrugă. Și astfel, luând în considerație abundența bunurilor naturale ce există de multă vreme în lume și numărul mic al celor ce le consumă, precum și dimensiunile infime ale părții din acele bunuri asupra căreia se poate întinde hărnicia unui singur om, monopolizând-o în defavoarea celorlalți, mai ales atunci când el se menține între *limitele* pe care le stabilește rațiunea cu privire la cât poate el *folosi*, atunci nu prea poate rămâne loc de certuri sau dispute în ceea ce privește proprietatea astfel instituită.

32. Dar, deoarece acum *problema principală în privința proprietății* (property) nu este aceea a roadelor pământului sau a sălbăticiunilor ce supraviețuiesc pe acesta, ci a *pământului însuși* – cel ce cuprinde și poartă în sine tot restul – cred că este limpede că și *proprietatea* (property) asupra pământului este dobândită la fel precum cea anterioară. *Atât pământ* cât poate un om să are, să planteze, să îmbunătățească, să cultive și să-i folosească roadele – atât este *proprietatea* sa. Prin munca sa, el îl delimitează de ceea ce este comun, ca să spunem așa. Iar dreptul său nu va fi invalidat afirmând că oricine altcineva are o îndreptățire egală la acest pământ, și că, deci, el nu-l poate lua în proprietate și nu-l poate delimita fără consimțământul tuturor celor ce îl au în comun – al întregii omeniri. Dumnezeu, atunci când a dat lumea întregii omeniri, în comun, i-a poruncit de asemenea omului să muncească, iar lipsurile caracteristice stării sale cereau același lucru. Dumnezeu și rațiunea sa i-au poruncit să cucerească Pământul, adică să îl îmbunătățească în beneficiul vieții, iar astfel să-i adauge ceva ce este al său – munca sa. Cel care, ascultând de această poruncă a lui Dumnezeu, a cucerit, a arat și a însămânțat vreo parte [din acest pământ], i-a adăugat astfel ceva ce era *proprietatea* sa, la care nimeni altul nici nu avea vreo îndreptățire și nici nu i-o putea lua fără a-i aduce un prejudiciu.

33. Iar această *luare în stăpânire* a unei *suprafețe de pământ* prin îmbunătățirea ei nu a adus nici un prejudiciu vreunui alt om, de vreme ce rămânea încă de ajuns și la fel de bun, ba chiar mai mult decât puteau folosi cei ce nu dobândiseră pământ. Astfel încât, de fapt, altora nu le rămânea mai puțin din cauză că el își delimitase suprafața sa. Căci acela care lasă atât cât poate folosi celălalt se comportă de fapt ca și cum nu ar fi luat nimic. Nimeni dintre cei cărora le-a rămas la dispoziție un întreg râu pentru a-și potoli setea nu se poate socoti vătămat de faptul că altul bea din aceeași apă, deși acesta soarbe o înghițitură bună. Și tocmai acesta este și cazul pământului și al apei, acolo unde există destul din amândouă.

34. Dumnezeu a dat lumea oamenilor în comun. Dar, deoarece le-a dat-o în folosul lor și spre cele mai mari avantaje ale vieții pe

care ei le pot trage de aici, nu se poate presupune că ea trebuia să rămână mereu comună și necultivată. Dumnezeu a dat-o spre folosință celor harnici și raționali (iar *munca* urma să reprezinte *îndreptățirea lor* la ea), și nu a dat-o închipuirii și zgârceniei celor certăreți și mereu puși pe sfadă. Cel care are la dispoziție pentru a-i aduce îmbunătățiri la fel de mult pământ cât a fost luat de altul nu are de ce să se plângă și nici nu ar trebui să se amestece în ceea ce este deja îmbunătățit prin munca altuia. Iar dacă o face, este limpede că el nu dorește pământul pe care Dumnezeu i-l dăduse în comun cu ceilalți pentru a-l lucra și din care mai rămăsese o parte la fel de bună ca și aceea deja aflată în posesiune, ba chiar mai mult decât putea el folosi după știința sa sau decât putea acoperi hărnicia sa – ci dorește să profite de pe urma eforturilor altuia, eforturi asupra cărora nu avea nici un drept.

35. Este adevărat că, în cazul *pământului stăpânit în comun* din *Anglia* sau din orice altă țară în care există o mulțime de oameni aflați sub o anume cârmuire – oameni ce folosesc banul și fac comerț – nimeni nu poate delimita sau lua în stăpânire vreo parte a acestuia fără consimțământul tuturor celor care sunt părtași la proprietatea comună, deoarece aceasta a rămas în comun în urma unui acord, adică prin legea asupra pământului – lege care nu trebuie încălcată. Dar, deși [partea aceasta] este comună mai multor oameni, ea nu este comună întregii omeniri, fiind proprietatea comună a acestui ținut sau acestei parohii. Pe lângă toate acestea, ceea ce rămâne după ce restul a fost delimitat nu ar fi la fel de bun pentru restul părtașilor cum era întregul, atunci când îl puteau folosi cu toții; în vreme ce, la începuturi, când a fost pentru prima dată populat marele bun comun al lumii, lucrurile stăteau cu totul altfel. Legea sub puterea căreia se afla omul era mai degrabă în favoarea *luării în stăpânire*. Dumnezeu poruncea [omului], iar lipsurile îl forțau pe acesta *să lucreze*. Aceasta era *proprietatea* (property) sa care nu-i putea fi luată, oriunde și-ar fi stabilit-o el. Și de aici vedem că a cuceri sau a cultiva pământul este strâns legat de a-l avea în stăpânire. Una o îndreptățește pe cealaltă. Astfel încât Dumnezeu, poruncindu-i să cucerească, l-a autorizat

ca în aceeași măsură să și *ia în stăpânire*. Iar condiția vieții omenești, care impune munca și materii asupra cărora să se lucreze, aduce cu sine în mod necesar *stăpânirea privată*.

36. Natura a stabilit bine măsura proprietății (property) în întinderea *muncii* oamenilor și *a avantajelor vieții*. Munca nici unui om nu poate cuceri sau lua în stăpânire totul; nici un om nu se poate bucura de mai mult decât de o mică parte, astfel încât era imposibil ca vreun om să încalce în acest fel dreptul altuia sau să dobândească pentru sine o proprietate în dauna vecinului său, care mai avea încă loc pentru o proprietate la fel de bună și de întinsă (după ce celălalt și-a luat-o pe a sa) ce și înainte ca aceea să fie luată în stăpânire. Această *măsură* a restrâns într-adevăr granițele *proprietății* (possession) fiecărui om la o proporție foarte moderată, și anume la atât cât ar putea el lua în stăpânire singur, fără a aduce prejudicii cuiva, în primele epoci ale lumii, când oamenii se aflau în mai mare primejdie de a se pierde, rătăcindu-se de tovarășii lor în marea pustietate de atunci a pământului, decât de a fi strâmtorați de lipsa locului pe care să cultive. Iar aceeași *măsură* încă mai poate fi acceptată fără a se aduce vreun prejudiciu cuiva, chiar dacă lumea pare atât de plină. Căci, presupunând că un om sau o familie, fiind în aceeași situație în care s-a găsit lumea atunci când a fost populată pentru prima dată de către copiii lui *Adam* sau ai lui *Noe*, ar cultiva pământul în niște ținuturi pustii dinlăuntrul *Americii*, descoperim că *posesiunile* (possessions) pe care și le-ar putea atribui, ținând seama de *măsurile* pe care le-am stabilit, nu ar fi foarte întinse și nici nu ar aduce vreun prejudiciu, chiar în zilele noastre, restului oamenilor și nici nu le-ar da motive să se plângă sau să se considere vătămați prin abuzul făptuit de acest om, deși rasa umană s-a răspândit acum în toate colțurile lumii, depășind de nenumărate ori numărul mic al celor de la început. Căci întinderea *terenului* are o valoare atât de mică *fără muncă*, încât am auzit afirmându-se că, până și în *Spania*, unui om i se permite să are, să însămânțeze și să culeagă, fără a fi tulburat, recolta pământului la care nu are o altă îndreptățire în afara faptului că îl folosește. Dimpotrivă, locuitorii se consideră îndatorați celui care mărește rezerva de cereale care le

lipsea, muncind cu hărnicie pământul neglijat și deci irosit. Dar, fie cum o fi, nu voi mai insista asupra acestor lucruri. Ceea ce îndrăznesc să afirm cu fermitate este că aceeași *regulă a proprietății* – anume aceea că fiecare om ar trebui să aibă atât cât poate folosi – încă ar mai fi fost valabilă în lume, fără a strâmtora pe nimeni, din moment ce există destul pământ pentru a ajunge unui număr dublu de locuitori, dacă *inventarea banilor* și acordul (agreement) tacit al oamenilor de a le da acestora o anumită valoare nu ar fi înființat (prin consimțământ) posesiuni mai mari și dreptul asupra lor. Voi arăta mai pe larg cum s-a petrecut acest lucru.

37. Este sigur că, la început, înainte ca dorința oamenilor de a avea mai mult decât au nevoie să fi modificat valoarea intrinsecă a lucrurilor – valoare care depinde numai de caracterul lor folositor pentru viața omului – sau înainte ca oamenii *să se fi pus de acord că o bucățică de metal galben*, ce poate fi păstrată fără a se irosi sau deteriora, valorează cât o bucată mare de carne sau cât o întreagă grămadă de grâu, deși oamenii aveau dreptul de a-și însuși fiecare, prin munca sa, atât din lucrurile Naturii cât puteau folosi, aceasta nu putea fi nici mult, nici în dauna celorlalți, de vreme ce rămăsese la fel de mult pentru cei la fel de destoinici. La aceasta fie-mi îngăduit să adaug că acela ce își însușește pământ prin munca sa nu împuținează, ci mărește avutul comun al omenirii. Căci, dintre bunurile ce servesc la menținerea vieții omenești, cele produse de un acru de pământ îngrădit și cultivat sunt (ca să ne exprimăm cât mai precis) de zece ori mai mari decât acelea oferite de un acru de pământ, de o bogăție egală, ce zace pustiu spre folosința comună. Și deci se poate spune, pe bună dreptate, că acela care îngrădește pământul și dobândește mult mai mult din cele folositoare vieții de pe zece acri, decât ar fi putut obține din o sută de acri lăsați în seama Naturii, dăruiește omenirii nouăzeci de acri. Căci munca sa îi furnizează acum din zece acri bunurile ce nu puteau fi decât produsul a o sută de acri comuni. Iar aici am apreciat pământul îmbunătățit mult sub valoarea pe care o au roadele sale – la 10 la 1, în vreme ce proporția este mult mai aproape de 100 la 1. Căci întreb: o sută de acri din codrii sălbatici și întinderea necultivată a Americii, lăsați în seama Naturii,

fără a fi îmbunătățiți, arați sau îngrijiți, vor oferi locuitorilor nevoiași și sărmani la fel de multe bunuri folositoare vieții ca zece acri de pământ la fel de fertil din Devonshire, unde sunt bine cultivați?

Înainte de luarea în stăpânire a pământului, cel care aduna cât putea mai mult din fructele sălbatice, care ucidea, prindea sau îmblânzea cât de multe sălbăticiuni, acela ce își îndrepta eforturile asupra produselor spontane ale Naturii, folosind diferite metode pentru a le modifica starea în care le lăsase Natura, adică *punând* o parte din *munca* sa în ele, *dobândea prin aceasta proprietatea asupra lor*. Dar dacă ele, fiind în posesia (possession) lui, piereau fără a fi folosite cum se cuvine, dacă fructele sau vânatul putrezeau înainte ca el să le fi putut consuma, el aducea o încălcare legii comune a naturii și era pasibil de pedeapsă. El încălcase partea vecinului său, căci *nu avea nici un drept asupra acestor lucruri, care depășeau folosul său* și serviciile pe care le puteau aduce ele pentru a-i procura bunurile necesare vieții.

38. Aceleași *măsuri* reglementau și *posesiunea* (possession) *asupra pământului*. Orice ara și culegea cineva, orice aduna și folosea înainte de a se strica reprezenta dreptul său propriu; orice îngrădea și putea hrăni și folosi – vitele și roadele – erau tot ale lui. Dar dacă iarba din îngrăditura sa putrezea pe pământ ori fructele din livada sa piereau fără a fi culese și depozitate, această parte a pământului, chiar dacă îngrădită de om, trebuia totuși socotită irosită, putând fi posesiunea oricui altcuiva. Astfel, la început, *Cain* putea să ia atât pământ era cât putea ara, făcându-l al său, și totuși să lase destul pământ de pe care să se hrănească oile lui *Abel*; câțiva acri ar fi fost de ajuns pentru ambele lor posesiuni. Dar, pe măsură ce familiile creșteau, iar hărnicia le mărea rezervele, *posesiunile* (possessions) *lor se măreau* o dată cu nevoia de a le avea; și, totuși, *nu a existat în mod obișnuit o proprietate* (property) *stabilită asupra pământului* folosit de ei, decât atunci când oamenii s-au adunat, s-au stabilit împreună și au construit orașe, iar apoi, prin consimțământ, au ajuns cu timpul să delimiteze *granițele teritoriilor lor distincte* și să se pună de acord asupra limitelor ce îi separau de vecinii lor iar, prin legi valabile între ei înșiși, să stabilească *proprietățile* (properties) tuturor celor din aceeași societate.

Căci vedem că în acea parte a lumii locuită dintâi, deci probabil cel mai bine populată, chiar și atât de timpuriu ca în vremea lui *Avraam*, ei rătăceau liberi de colo-colo, cu turmele și cirezile care reprezentau averile lor. Și așa a făcut *Avraam* într-o țară în care era străin. De aici rezultă în mod evident că *o mare parte din pământ se afla în comun* și că locuitorii nu prețuiau și nici nu pretindeau să aibă în proprietate mai mult pământ decât puteau folosi. Dar când turmele lor nu au mai avut destul loc pentru a se hrăni împreună, ei s-au despărțit și și-au mărit pășunile, după plac, prin consimțământ, așa cum au făcut *Avraam* și *Lot* (Facerea, 13.5). Și din același motiv a plecat *Isav* de la tatăl și fratele său și a cultivat pământ pe *muntele Seir* (Facerea, 36.6).

39. Și astfel, nu trebuie să presupunem nici o stăpânire și proprietate privată a lui *Adam* asupra întregii lumi, cu excluderea celorlalți oameni, fapt care nu poate fi dovedit în nici un fel, și din care nici nu poate fi dedusă proprietatea (property) altui om. Presupunând în schimb că *lumea* a fost dată așa cum era ea inițial fiilor oamenilor *în comun*, vedem cum *munca* a putut da oamenilor drepturi bine diferențiate asupra multor părți din ea, întru folosința lor privată. Iar aici nu poate exista nici îndoială în privința drepturilor, nici loc de ceartă.

40. Nu este nici atât de straniu, pe cât putea părea înainte de a chibzui bine, ca *proprietatea* (property) *obținută din muncă* să poată atârna mai greu decât proprietatea comună asupra pământului. Căci, într-adevăr, *munca* este cea care *dă* fiecărui lucru *diferența de valoare*; iar oricine examinează diferența dintre un acru de pământ plantat cu tutun sau zahăr ori însămânțat cu grâu ori orz și un acru din același pământ ce se află în comun, fără a fi gospodărit, va descoperi că îmbunătățirea adusă de *muncă face* de departe *cea mai mare parte a valorii*. Cred că a spune că nouă zecimi dintre *roadele* pământului folositoare vieții omului sunt *rezultatele muncii* nu reprezintă decât o estimare foarte modestă. Nu, dacă evaluăm în mod corect lucrurile așa cum ajung ele în folosul nostru și adunăm cele câteva cheltuieli făcute cu ele – cât din ele se datorează doar *naturii* și cât se datorează *muncii* – vom

descoperi că, în cazul celor mai multe dintre ele, 99 din 100 trebuie puse în întregime pe seama *muncii.*

41. Nu se poate demonstra acest lucru mai limpede decât atunci când luăm în considerare situația celor câteva nații de *americani*, bogați în pământuri, dar săraci în toate cele ce ne înlesnesc viața. Pe aceștia natura i-a înzestrat la fel de generos ca pe orice alt popor, cu materialele belșugului, adică, mai exact, cu pământ fertil, capabil să producă din abundență tot ceea ce ar putea servi drept hrană, veșmânt și desfătare. Totuși, deoarece acestea nu sunt îmbunătățite prin muncă, ei nu au nici a suta parte din înlesnirile de care ne bucurăm noi. Iar regele unui teritoriu întins și rodnic de acolo se hrănește, locuiește și este îmbrăcat cu mult mai prost decât orice muncitor cu ziua din *Anglia.*

42. Pentru a face mai clar acest lucru, să urmărim numai unele din bunurile obișnuite necesare vieții, din punct de vedere al transformărilor lor înainte de a ajunge să ne fie de folos și să vedem în ce măsură își dobândesc ele *valoarea de pe urma hărniciei omenești.* Pâinea, vinul și îmbrăcămintea sunt lucruri de folosință cotidiană și există din belșug; cu toate acestea, dacă *munca* nu ne-ar fi înzestrat cu aceste bunuri mai folositoare, ghindele, apa și frunzele ori pieile de animale ar fi trebuit să fie pâinea, băutura și hainele noastre. Căci *pâinea* este mai valoroasă decât ghindele, *vinul* decât apa, iar *pânza sau mătasea* decât frunzele, pieile sau mușchiul *datorită muncii* și hărniciei. Unele dintre ele reprezintă hrana și veșmintele pe care ni le furnizează natura fără nici un ajutor, iar celelalte – bunurile pe care ni le pregătesc hărnicia și eforturile noastre; iar referitor la acestea din urmă, oricine face un calcul va vedea în ce mare măsură *munca face de departe cea mai mare parte a valorii* lucrurilor de care ne bucurăm în această lume. Iar pământul care produce aceste materii prime reprezintă o parte atât de mică a acestei valori încât, chiar și la noi, pământul lăsat în întregime naturii, fără a fi îmbunătățit prin pășunat, arat sau cultivat, este considerat *irosit*, așa cum se întâmplă într-adevăr. Și vom afla că beneficiul adus de el se ridică doar la ceva mai mult decât nimic. Aceasta arată că trebuie preferat numărul mare de

oameni întinderii nemăsurate a domeniilor stăpânite și că înmulțirea și folosirea corectă a acestora din urmă reprezintă marea artă a cârmuirii. Iar acel principe ce va fi așa de înțelept și de pios încât, pe baza legilor libertății instituite, să asigure protecția și încurajarea hărniciei cinstite a oamenilor împotriva opresiunii puterii și îngustimii partidelor va deveni în curând prea puternic pentru vecinii săi. Dar despre aceasta, la timpul cuvenit. Să ne întoarcem la argumentul de față.

43. Un acru de pământ ce aduce aici douăzeci de baniță de grâu și un alt acru din *America*, unde, fiind gospodărit la fel, ar da roade asemănătoare, au fără îndoială aceeași valoare naturală intrinsecă. Și totuși, beneficiul pe care îl primește omenirea de la unul într-un an valorează *5 lire*, iar de la celălalt poate să nu valoreze nici un penny, dacă întreg profitul pe care îl primește un *indian* de la el ar fi evaluat și vândut aici; într-adevăr, pot spune, nici a mia parte. *Munca este cea care dă cea mai mare valoare pământului*, iar fără ea acesta nu ar avea aproape nici o valoare. Muncii îi datorăm cea mai mare parte din roadele folositoare ale pământului; căci dacă paiele, tărâțele și pâinea unui acru de pământ cultivat cu grâu au o valoare mai mare decât rodul unui acru de pământ la fel de bun care zace irosit, aceasta este rezultatul muncii. Căci nu numai chinurile plugarului, truda treierătorului și culegătorului și sudoarea brutarului trebuie luate la socoteală în *pâinea* pe care o mâncăm. Munca celor care au mânat boii, care au săpat după pietre și fier și le-au meșterit, care au doborât și prelucrat bușteanul folosit la plug, la moară ori în cuptor, precum și orice alte ustensile dintre cele numeroase necesare producerii grâului, de când este însămânțat până când este făcut pâine – toate acestea trebuie *puse pe seama muncii* și considerate rezultat al acesteia. Natura și pământul au furnizat numai materiile ca atare, aproape lipsite de valoare. Dacă am putea urmări toate *lucrurile pe care le-a născocit și folosit hărnicia pentru fiecare bucată de pâine*, înainte de a ajunge în folosința noastră, am alcătui *un straniu catalog*: fierul, lemnul, pielea, coaja de copac, cheresteaua, piatra, cărămizile, cărbunii, varul, pânza, vopselurile, smoala, catranul, catargul, frânghiile și toate materialele de folos pe o corabie, care

au atras după ele toate înlesnirile de care se folosește în lucrul său cel ce muncește – toate acestea ar lua prea mult timp și ar fi aproape imposibil să le calculăm.

44. Din toate acestea reiese în mod evident că, deși lucrurile naturii sunt date în comun, omul (fiind stăpân sieși și *proprietar al propriei sale persoane*, ca și al acțiunilor sau *muncii* sale) are în el însuși *marele fundament al proprietății* (property). Și mare parte din ceea ce a folosit el pentru menținerea și confortul existenței sale, atunci când invențiile și meșteșugurile i-au înlesnit viața, era în mod desăvârșit al său și nu aparținea celorlalți în comun.

45. Astfel, la început *munca a dat dreptul la proprietate* ori de câte ori cineva se mulțumea să o folosească asupra a ceea ce este comun – multă vreme cea mai mare parte și încă mai mult decât folosește omenirea acum. La început, cea mai mare parte a oamenilor se mulțumeau cu ceea ce natura, neajutată deloc, le oferea pentru necesitățile lor. Și astfel, ulterior, în unele părți ale lumii unde, creșterea numărului de oameni și a rezervelor de bunuri, alături de *folosirea banilor*, au făcut ca pământul să fie puțin, dobândind astfel valoare, cele câteva *comunități* și-au stabilit granițele teritoriilor distincte și, prin legi valabile între ei, au reglementat proprietățile persoanelor particulare din societățile lor și astfel, *prin contract* (compact) și înțelegere (agreement), *au fixat proprietatea* (property) ale cărei baze le puseseră munca și hărnicia. Iar aliațele diferitelor state și regate, negând fie expres, fie tacit pretențiile și drepturile asupra pământului aflat în posesiunea altora, au renunțat prin consimțământ comun la pretențiile, la dreptul lor natural comun, pe care îl aveau la origine în aceste ținuturi, *stabilind* astfel între ei, printr-un *acord* (agreement) *explicit*, *proprietatea* (property) asupra părților și suprafețelor distincte de pământ. Totuși, mai pot fi încă descoperite *întinderi mari de pământ* care *zac irosite* (deoarece locuitorii lor nu s-au alăturat restului omenirii în ceea ce privește consimțământul de a folosi bani comuni), fiind mai multe decât folosesc și pot folosi oamenii care locuiesc pe ele, astfel încât ele se află încă în comun. Totuși, așa ceva cu greu s-ar putea întâmpla în cazul acelei părți a omenirii care a consimțit la folosirea banilor.

46. Cea mai mare parte a *lucrurilor într-adevăr folositoare* vieții omului și care erau de așa natură încât necesitățile supraviețuirii i-au făcut pe primii oameni, ce le stăpâneau în comun, așa cum fac *americanii* acum, să se îngrijească de ele, *sunt* în general lucruri *de scurtă durată*, astfel încât, dacă nu sunt consumate prin folosire, se deteriorează și pier de la sine. Aurul, argintul și diamantele sunt lucruri cărora imaginația sau acordul le-a dat o anumită valoare, mai mare decât aceea a folosului lor real sau a sprijinului pe care-l dau vieții. Dintre toate lucrurile bune pe care le-a furnizat natura în comun, fiecare om are dreptul (așa cum s-a spus) la atât cât poate folosi și este proprietarul a tot ceea ce poate pune în valoare prin munca sa: sunt ale sale toate lucrurile asupra cărora se poate exercita hărnicia sa, pentru a le modifica din starea în care le-a pus natura. Cel care *aduna* o sută de bănițe de ghindă sau mere avea prin aceasta o *proprietate* (property) asupra lor; ele erau bunurile sale de îndată ce el le aduna. El trebuia numai să aibă grijă să le folosească înainte de a se deteriora; altfel, el ar fi luat mai mult decât partea sa și i-ar fi jefuit pe alții. Și într-adevăr, a strânge mai mult decât putea folosi un om reprezenta un lucru nesăbuit și necinstit. Dacă el dădea altcuiva o parte, astfel încât ea să nu piară în posesiunea sa fără a aduce nici un folos, atunci el, de asemenea, o folosea. Și dacă schimba prunele, care altfel ar fi putrezit până într-o săptămână, pe nuci, care s-ar fi păstrat neatinse cât să le mănânce vreme de un an, atunci el nu aducea nici o vătămare nimănui. El nu irosea stocul comun de bunuri și nu distrugea nici o parte din bunurile care aparțineau altora, atâta vreme cât nimic nu pierea în mâinile sale fără a aduce nici un folos. Din nou, dacă dădea nucile pe o bucată de metal, părându-i-se plăcută culoarea lui, sau își schimba oile pe scoici ori lâna pe o piatră strălucitoare sau un diamant, păstrându-le pe acestea din urmă cu sine toată viața, el nu încălca dreptul celorlalți, putând aduna cât de mult îi făcea plăcere din aceste lucruri durabile. Căci *depășirea granițelor proprietății* (property) *sale* îndreptățite nu constă în întinderea posesiunilor sale, ci în pieirea în mod nefolositor a oricărui lucru dintre ele.

47. Și astfel *a apărut folosirea banilor*, un lucru durabil pe care oamenii îl puteau păstra fără a se deteriora și pe care, prin

consimțământ reciproc, îl luau în schimbul lucrurilor ce erau sprijin cu adevărat folositor, dar pieritor, al vieții.

48. Și, la fel cum diferitele grade de hămicie puteau da oamenilor posesiuni (possessions) în proporții diferite, această *inventare a banilor* le-a dat prilejul să perpetueze și să înmulțească aceste posesiuni. Căci, să presupunem că există o insulă, separată de orice comerț posibil cu restul lumii, în care se află doar o sută de familii, dar și oi, cai și vaci, precum și alte animale folositoare, împreună cu fructe hrănitoare și pământ îndeajuns pentru a ajunge la un număr de oameni mai mare de o sută de mii de ori, dar că în insula aceea nu există, fie pentru că lucrurile sunt în comun, fie pentru că ele sunt perisabile, nimic potrivit pentru a ține locul *banilor*. Ce motiv ar avea atunci oricine pentru a-și înmulți posesiunile, fie produse ale propriei sale hărnicii, fie ceea ce poate schimba cu ceilalți pentru înlesniri la fel de pieritoare și folositoare dincolo de ceea ce folosește familia sa și de proviziile îmbelșugate destinate consumului său? Acolo unde nu există ceva care să fie atât de durabil, pe cât de rar, precum și suficient de valoros pentru a fi adunat și pus deoparte, oamenii nu vor putea să își înmulțească *posesiunile* (possession) *asupra pământului*, oricât ar fi acesta de fertil sau de ușor accesibil lor. Căci eu întreb: ce valoare ar acorda un om unui *pământ* excelent de zece sau o sută de mii de acri gata cultivat și bine înzestrat cu cirezi de vite, în mijlocul ținuturilor din interiorul *Americii*, dacă nu ar avea speranța de a face comerț cu alte părți ale lumii, astfel încât să-i aducă *bani* de pe urma vânzării produselor? Acel pământ nu ar merita să fie îngrădit, și omul respectiv ar încredința din nou sălbăticiei comune a naturii tot ceea ce e mai mult decât asigurarea înlesnirilor vieții de care au nevoie el și familia sa.

49. Astfel, lumea întreagă a fost la început o *Americă*, ba chiar mai mult decât este aceasta acum. Căci nu se cunoștea nicăieri nici un lucru asemănător *banilor*. Imediat ce descoperă la vecinii săi ceva ce are *folosul și valoarea banilor*, omul va începe de îndată să își *mărească posesiunile* (possessions).

50. Dar, din moment ce aurul și argintul sunt prea puțin folositoare vieții omului, comparativ cu hrana, îmbrăcămintea și transportul, ele își dobândesc *valoarea* numai în urma consimțământului (consent) oamenilor. Asta, în vreme ce munca încă mai este, în mare parte, *unitatea de măsură*, fiind limpede că oamenii și-au dat acordul (agreed) la existența posesiunilor (possessions) inegale și disproporționate asupra pământului, găsind prin consimțământ (consent) tacit și voluntar o cale prin care un om poate poseda în mod echitabil mai mult pământ decât poate folosi dintre roadele acestuia, primind în schimb, pentru surplus, aur și argint, ce pot fi adunate și puse de-o parte fără a fi nimeni vătămat, deoarece aceste metale nu se deteriorează și nu putrezesc în mâinile posesorului lor. Această împărțire a lucrurilor, ce are ca rezultat inegalitatea posesiunilor private, a fost făcută practicabilă de către oameni în afara granițelor societății și în lipsa unei învoieli – numai prin acordarea unei valori aurului și argintului și prin acordul tacit asupra folosirii banilor. Căci, în cadrul cârmuirilor, legile reglementează dreptul la proprietate, iar posesiunea asupra pământului este determinată de constituții pozitive.

51. Și astfel, cred eu, este foarte ușor de conceput *cum se poate ca munca să fi dat la început îndreptățirea la proprietate* (property) asupra lucrurilor comune ale naturii și cum a fost aceasta limitată de modul în care o întrebuințăm în folosul nostru. Deci, nu poate exista nici motiv de ceartă referitor la această îndreptățire, nici îndoială în privința întinderii posesiunilor (possessions) astfel îndreptățite. Dreptul și interesul au mers împreună. Căci, la fel cum un om avea dreptul la tot ceea ce putea face obiectul muncii sale, tot așa el nu era tentat să muncească pentru mai mult decât putea folosi. Iar aceasta nu lăsa loc nici controverselor referitoare la îndreptățire, nici încălcării dreptului celorlalți. Se vedea cu ușurință ce bucată și-a croit omul pentru sine; și era atât inutil, cât și necinstit să își croiască prea mult sau să ia mai mult decât avea nevoie.

Capitolul VI

DESPRE PUTEREA PATERNĂ

52. Găsirerea de cusururi cuvintelor și termenilor încetățeniți ar putea fi, poate, respinsă, ca o critică neobrăzată într-un discurs de această natură; și totuși, e posibil să nu fie greșit a oferi cuvinte noi, atunci când cele vechi sunt de natură să inducă oamenii în eroare, așa cum au făcut-o probabil cuvintele *putere paternă*, părând să încredințeze în întregime *tatălui* puterea pe care părinții o au asupra copiilor lor, ca și cum *mama* nu ar deține nici o parte a acesteia; în timp ce, dacă consultăm rațiunea și revelația, vom găsi că și ea e egal îndreptățită în această privință. Acesta ar fi un motiv să ne întrebăm dacă n-ar fi mai potrivit ca aceasta să fie numită *putere părintească*. Căci orice obligație impune copiilor natura și dreptul progeniturii, ea trebuie cu siguranță să-i oblige în mod egal pe aceștia față de ambele cauze corespunzătoare ale ei. Și în același mod vedem că legea pozitivă a lui Dumnezeu îi leagă pe aceștia la un loc, fără deosebire, atunci când aceasta poruncește copiilor să asculte: *„cinstește pe tatăl tău și pe mama ta"* (Exodul 20:12); *„Cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa"* (Leviticul 20:9); *„Să cinstească fiecare pe tatăl său și pe mama sa"* (Leviticul 19:3); *„Copii, ascultați de părinții voștri"* (Efeseni 6:1), acesta fiind felul în care se vorbește în Vechiul și Noul Testament.

53. Chiar și numai acest lucru bine chibzuit, fără a privi problema mai în adâncime, [și] tot ar fi trebuit să-i împiedice pe oameni să cadă în acele erori strigătoare la cer în care au căzut

privitor la puterea părinților, care putea fi numită, fără prea mare asprime, dominație absolută și autoritate regală, în timp ce, sub numele de *putere paternă*, ea părea să revină doar tatălui. Dacă această presupusă putere asupra copiilor ar fi fost numită *părintească* ar fi sunat ciudat și ar fi arătat absurditatea celui de-al doilea termen, și, prin aceasta, s-ar fi dezvăluit (discovered) că ea aparține de asemenea și *mamei*. Și n-ar fi putut servi decât cu greu acelora care luptă atât de mult pentru puterea absolută și autoritatea *paternă*, așa cum o numesc ei, faptul că mama are o parte din aceasta. Și nu ar fi fost de nici un sprijin monarhiei, pe care ei o susțin, faptul că s-ar fi văzut chiar din termeni că acea autoritate fundamentală din care ei derivă cârmuirea doar a unei singure persoane, nu e încredințată uneia singure, ci [e încredințată] ambelor persoane. Dar să trecem de chestiunea termenilor.

54. Deși am spus mai înainte, Cap. II, *că toți oamenii sunt egali de la natură*, nu trebuie să se înțeleagă că prin aceasta înțeleg toate felurile de *egalitate: vârsta și virtutea* pot conferi unor oameni o dreaptă întâietate; *excelența meritelor* și a *altor calități* (parts) îi poate plasa pe unii deasupra nivelului comun; unii sunt supuși prin *naștere*, alții sunt supuși prin *alianță* și *venituri* acelora cărora prin natură, gratitudine ori alte privințe li se cuvine ascultare. Toate acestea sunt însă în concordanță cu *egalitatea* în care se află toți oamenii, în privința jurisdicției sau a dominației unuia asupra celuilalt, aceasta fiind *egalitatea* specifică problemei în discuție, [și] pe care o defineam ca fiind acel *drept egal la libertatea sa naturală* pe care-l are orice om, fără a fi supus voinței sau autorității oricărui altuia.

55. *Copiii* nu sunt născuți în această stare de deplină *egalitate*, deși sunt născuți pentru aceasta. Părinți lor au un fel de conducere și jurisdicție asupra lor atunci când ei vin pe lume și pentru câtva timp după aceasta, dar această situație e temporară. Legăturile acestei supuneri sunt ca și scutecele în care sunt înfășați și pe care le suportă în slăbiciunea copilăriei lor. Pe măsură ce cresc, vârsta

și rațiunea le îndepărtează pe rând, până ce le fac să dispară, lăsând omul în seama propriei sale dispoziții libere.

56. *Adam* a fost creat ca om perfect, cu trupul și mintea în deplină posesie a puterii și rațiunii, fiind capabil din prima clipă a existenței să producă bunurile necesare subzistenței și conservării sale și să-și conducă acțiunile în conformitate cu poruncile legii rațiunii pe care Dumnezeu a sădit-o în el. În urma sa, lumea a fost populată cu descendenții săi, care au fost toți născuți prunci, slabi și neajutorați, fără cunoaștere și înțelegere (understanding). Dar pentru a suplini defectele acestei stări imperfecte, până când acestea vor fi înlăturate de ameliorările aduse de creștere și vârstă, *Adam* și *Eva*, și în urma lor toți *părinții*, au fost obligați prin legea naturală *să conserve, hrănească și educe copiii* pe care i-au zămislit, nu ca pe creația lor, ci ca pe aceea a propriului lor Creator, Atotputernicul, în fața căruia erau răspunzători pentru ei.

57. Legea făcută pentru cârmuirea lui *Adam* era aceeași cu cea făcută să cârmuiască întreaga sa posteritate, *legea rațiunii*. Dar odraslele sale, având altă cale de a veni pe lume, diferită de a sa, printr-o naștere naturală care i-a făcut neștiutori și lipsiți de uzul *rațiunii*, nu erau în momentul nașterii *supuși acelei legi*; căci nimeni nu poate fi supus unei legi care nu e promulgată pentru el; iar această lege fiind promulgată sau adusă la cunoștință doar de către *rațiune*, acela care nu a ajuns să folosească *rațiunea* nu poate fi considerat ca fiind *supus acelei legi*. Iar copiii lui *Adam*, nefiind în momentul nașterii *supuși acelei legi a rațiunii*, nu erau nici liberi, căci *legea*, în adevăratul ei sens, nu presupune atât limitarea, cât *îndrumarea unui agent liber și inteligent* în direcția propriului interes, iar ea nu prescrie nimic dincolo de binele general al celor aflați sub acea lege. Dacă ei ar fi mai fericiți fără aceasta, legea ar dispărea de la sine ca un lucru lipsit de folos; dar acest rău merită numele captivității care ne împiedică doar să ajungem în mlaștini și prăpăstii. Astfel încât, oricât de greșit ar fi, *scopul legii* nu e de a desființa sau restrânge libertatea, ci de *a o conserva și extinde*; căci în toate statele ființelor create, capabile

să facă legi, *acolo unde nu există lege, nu există nici libertate.* Căci *libertatea* înseamnă a nu fi constrâns și supus violenței de către alții, ceea ce nu se poate întâmpla acolo unde nu există lege. Ea nu este posibilitatea fiecăruia de a face ce vrea (cine ar putea fi liber, când bunul plac al oricui altcuiva ar putea să domine asupra sa?), ci posibilitatea de a dispune și de a-și orândui, după voie, persoana, acțiunile, posesiunile și întreaga sa proprietate, în limitele permise de acea lege căreia îi e subordonat, nefiind prin aceasta supus arbitrarei voințe a altuia, ci fiind liber de a și-o urma pe a sa.

58. Așadar, *puterea pe care părinții o au* asupra copiilor decurge din acea datorie ce le revine de a-i avea în grijă pe perioada stării imperfecte a copilăriei. A le educa spiritul și a îndruma acțiunile imaturității neștiutoare, până când ea va fi înlocuită de rațiune, ușurându-i [pe părinți] de această grijă, iată ce vor copiii și care este obligația părinților. Căci Dumnezeu, dând omului înțelegerea (understanding) pentru a-și hotărî acțiunile, l-a înzestrat și cu libertatea voinței și posibilitatea de a acționa, în limitele legii căreia îi este supus, acestea aparținând complet înțelegerii. Dar atâta timp cât se află într-o stare în care e lipsit de *înțelegerea* proprie care să-i dirijeze voința, el nu va trebui să-și urmeze propria voință. Cel ce *înțelege* pentru el trebuie să și *vrea* pentru el; acesta trebuie să-i impună voința sa și să-i ordoneze acțiunile; dar când fiul ajunge la vârsta la care *tatăl devenise liber, el însuși devine un om liber.*

59. Aceasta este valabil în cazul tuturor legilor cărora omul le este supus, fie ele legi naturale, fie legi civile. Este cineva supus legii naturale? *Ce îi dă libertate* în cadrul acestei legi? Eu consider că este vorba de o vârstă a maturității, la care el ar putea fi considerat capabil să cunoască acea lege, astfel încât să acționeze doar în limitele ei. Când omul a ajuns la această vârstă se presupune că știe până unde trebuie să-i fie călăuză acea lege și până unde poate face uz de *libertatea* sa, ajungând astfel să aibă acea libertate; până atunci, altcineva trebuie să-l îndrume, cineva care se presupune că știe până unde legea presupune acțiunea neîngră-

dită. Și dacă o asfel de stare a rațiunii, o astfel de vârstă a discernământului *l-au făcut pe el un om liber*, acestea îl vor face un om liber și pe fiul său. Este cineva supus legilor *Angliei? Ce îi dă libertate* în cadrul acestei legi, altfel zis ce îi dă posibilitatea de a dispune de acțiunile și posesiunile sale în acord cu voința sa și în limitele permise de lege? Capacitatea cunoașterii acelei legi. Ceea ce e presupus prin acea lege că se întâmplă la vârsta de 21 de ani, iar în unele cazuri mai devreme. Iar dacă aceasta *l-a făcut liber* pe tată, *îl va face liber* și pe fiu. Până atunci legea nu permite fiului să acționeze conform propriei voințe, ci el trebuie să fie condus de voința tatălui sau tutorelui, care trebuie să gândească pentru el. Iar dacă tatăl moare, nereușind să numească un delegat care să-i ia fiul în grijă, acesta neavând deci tutore să-l conducă în timpul minoratului, pe perioada lipsei înțelegerii legea se va ocupa de acesta; altcineva va trebui să-l îndrume și să vrea pentru el până când el *atinge starea libertății* și înțelegerea sa e potrivită să preia cârmuirea voinței. Dar, după aceasta, tatăl și fiul sunt la fel de liberi, în aceeași măsură ca și tutorele și pupilul său după minorat, împreună supuși egali ai aceleiași legi, fără nici o autoritate a tatălui asupra vieții, libertății și proprietății fiului, fie că sunt în starea naturală și supuși legii naturale, fie că sunt supuși legii pozitive a unei cârmuiri stabilite.

60. Dar dacă, printr-o eroare ce poate interveni în cursul obișnuit al naturii, cineva nu atinge acel nivel al rațiunii la care este capabil să cunoască legea și să trăiască astfel în limitele ei, *el nu va putea să fie liber* și nu va fi lăsat la dispoziția propriei voințe (care nu cunoaște limite în lipsa înțelegerii, adevăratul ei îndrumător), rămânând în continuare supus educației și cârmuirii celorlalți, atâta timp cât înțelegerea sa este incapabilă să preia această sarcină. De aceea *nebunii* și *idioții* nu sunt niciodată eliberați de sub controlul părinților lor: „*copiii care n-au ajuns încă la vârsta potrivită; inocenții care sunt total privați de înțelegere, datorită unui defect natural*" și, în al treilea rând, „*nebunii care pentru moment nu sunt în stare să-și folosească rațiunea pentru a hotărî, au ca îndrumător rațiunea altor oameni care le sunt tutori, pentru*

a căuta și procura cea ce e bine pentru ei", spune Hooker. Toate acestea nu reprezintă nimic mai mult decât acea datorie pe care Dumnezeu și Natura i-au impus-o omului, precum și celorlalte creaturi, datoria de a-și proteja copiii până când aceștia se vor descurca singuri, și cu greu vor putea constitui o dovadă sau un exemplu [suficiente] justificării autorității regale a *părinților*.

61. Astfel, *ne naștem liberi*, la fel cum ne naștem raționali; aceasta nu înseamnă că am exercita de la naștere ambele calități, dar vârsta care aduce exercițiul uneia, îl aduce și pe al celeilalte. Și, în acest mod, vedem cum *libertatea naturală și supunerea față de părinți* nu se bat cap în cap, fiind întemeiate pe același principiu. *Un copil* e *liber* prin tatăl său, prin înțelegerea acestuia care îl conduce, până când o va dobândi și el pe a sa. *Libertatea unui om aflat la vârsta discernământului* și *supunerea* unui copil *față de părinții* săi, atâta timp cât nu are vârsta potrivită, sunt atât de necontradictorii una cu cealaltă și totodată distincte, încât nici cel mai obtuz susținător al monarhiei, *în virtutea dreptului paternității*, nu va putea să nu observe acest lucru, și nici cel mai încăpățânat om nu va putea să nu-l admită. Căci, să presupunem că această doctrină a monarhiei este în întregime adevărată și că adevăratul moștenitor al lui *Adam* este cunoscut și prin acest titlu așezat ca monarh pe tronul său, învestit cu putere absolută și nelimitată, așa cum pretinde Sir R. Filmer; dacă acesta ar muri imediat ce fiul său abia s-a născut, n-ar trebui ca *acesta*, niciodată mai liber și mai suveran, să fie supus maicii și doicii sale, tutorilor și cârmuitorilor, până când vârsta și educația i-ar aduce înțelegerea și abilitatea de a se conduce pe sine și pe ceilalți? Nevoile vieții sale, sănătatea corpului, cunoștințele minții vor face necesară dirijarea lui după voința altora și nu după a sa proprie; și va mai gândi cineva că această constrângere și supunere ar fi în contradicție cu acea libertate și suveranitate la care are dreptul și că îl vor priva de acestea, ori că este o abandonare a stăpânirii în favoarea celor care îi cârmuiesc minoratul? Pentru că această cârmuire a sa îl pregătește mai repede și mai bine pentru ceea ce va face. Și dacă cineva mă întreabă: când va avea fiul meu *vârsta la care va fi liber*?

îi voi răspunde: exact când monarhul său va fi în stare să cârmuiască. *„Dar când"*, remarca judiciosul Hooker, *„putem spune că un om a atins această capacitate de a folosi raţiunea atât de bine încât să fie capabil să înţeleagă acele legi care îi limitează acţiunea, este mult mai uşor pentru bunul simţ să discearnă, decât ar face-o oricine altcineva prin abilitate şi învăţătură."*

62. Comunităţile (commonwealths) însele observă şi admit că există o *vârstă când oamenii urmează a acţiona ca oameni liberi*, necerând până atunci nici un jurământ de fidelitate sau credinţă, ori altă datorie publică sau supunere faţă de cârmuirile ţărilor lor.

63. Deci, *libertatea* omului, posibilitatea de a acţiona în conformitate cu voinţa sa este *întemeiată pe posesia raţiunii*, care este capabilă să-l îndrume privitor la acea lege după care urmează să se conducă şi să-i arate până unde poate să acţioneze conform voinţei sale. A-i lăsa libertatea neîngrădită, înainte de a avea raţiunea potrivită de a-l îndruma, nu înseamnă a-i recunoaşte privilegiul natural de a fi liber, ci a-l împinge printre fiare, abandonându-l într-o stare mizerabilă, cu mult mai joasă decât cea umană, asemănătoare celei în care vieţuiesc animalele. Iată faptul ce dă *autoritate* părinţilor în conducerea *minoratului* copiilor; Dumnezeu i-a însărcinat cu grija lor şi a sădit în ei o vădită înclinaţie către tandreţe şi atenţia de a-şi tempera puterea, pentru ca aceasta [puterea] să fie aplicată conform scopului înţelepciunii Sale, spre binele copiilor, atâta timp cât va fi nevoie ca ei să fie supuşi.

64. Dar ce temei ar putea transforma această grijă a părinţilor datorată copiilor într-o *dominaţie absolută şi arbitrară* a tatălui, a cărui putere se limitează la a da copiilor educaţia pe care o găseşte mai potrivită pentru a asigura forţă şi sănătate corpurilor, vigoare şi corectitudine minţilor lor, aşa cum li se potriveşte copiilor mai bine, pentru a le fi lor şi celorlalţi folositoare şi la a-i pune să muncească, atunci când sunt în stare, pentru propria lor subzistenţă în cazul în care condiţia sa materială pretinde acest lucru? Dar această putere este împărtăşită şi de *mamă*, alături de *tată*.

65. Ba mai mult încă, această putere este încredințată tatălui printr-un drept special al naturii într-o atât de mică măsură (doar ca paznic al copiilor săi), încât atunci când el încetează îngrijirea lor, își pierde și puterea asupra lor, aceasta fiind inseparabilă de hrănirea și educarea acestora, iar această putere e încredințată în aceeași măsură *tatălui vitreg* al unui copil lăsat în voia soartei, ca și tatălui natural al altuia; atât de puțină putere dă *actul zămislirii* unui om asupra creației sale, încât întreaga sa grijă ia sfârșit o dată cu acest act, iar acesta este întregul privilegiu avut în numele și autoritatea unui tată. Dar ce se va întâmpla cu această *putere paternă* în acea parte a lumii unde o femeie are mai mult de un soț în același timp? Sau în acele părți din America unde, atunci când soțul și soția se despart, ceea ce se întâmplă deseori, copiii sunt încredințați numai mamei, urmând-o pe aceasta și fiind lăsați pe de-a-ntregul în grija și ocrotirea sa? Dacă tatăl moare în timp ce copiii sunt mici, nu datorează ei oare, în mod natural, mamei, pe perioada minoratului, aceeași ascultare pe care ar fi datorat-o tatălui dacă acesta ar fi fost în viață? Și va spune oare cineva că *mama* deține o putere legislativă asupra copiilor săi, că ea poate stabili reguli statornice care vor genera obligații permanente, conform cărora ei vor trebui să-și reglementeze toate preocupările privind proprietatea și să-și limiteze libertatea pe parcursul întregii lor vieți? Sau poate ea impune respectarea acestora [a regulilor] sub amenințarea pedepsei capitale? Căci aceasta este *puterea proprie magistratului*, față de care cea a tatălui nu-i decât o umbră. Autoritatea asupra copiilor săi nu e decât temporară și nu se extinde asupra vieții sau proprietății lor. Ea nu e decât un sprijin ce suplinește slăbiciunea și imperfecțiunea proprii imaturității lor, o disciplină necesară educației acestora; și, deși un *tată* poate dispune de propriile posesiuni așa cum îi face plăcere, atunci când copiii săi sunt în afara pericolului de a pieri din cauza lipsurilor, *puterea sa* totuși nu se extinde nici asupra vieților sau bunurilor lor, rezultate fie din propria lor hărnicie, fie din altă sursă, nici asupra libertății lor, o dată ce ei au atins anii discernământului. Din acest moment *dominația tatălui* încetează, el nemaiputând dispune de acum înainte de libertatea fiului său, așa cum nu poate dispune de

aceea a nici unui alt om. Și această putere trebuie să fie departe de o jurisdicție absolută și permanentă, omul putându-se sustrage acesteia, având permisiunea autorității divine de a-și părăsi *tatăl și mama și de a-și croi drum către soția sa.*

66. Dar deși vine o vreme când *copilul* ajunge să nu mai fie supus voinței și autorității tatălui său, precum acesta la rândul său nu este supus voinței nici unui alt om, amândoi nefiind constrânși decât de acea lege care e comună amândurora, fie ea legea naturală sau legea locală a acelei țări, această libertate nu-l absolvă totuși pe fiu de *respectul* pe care, prin legea lui Dumnezeu și a naturii, trebuie *să îl arate* părinților săi. Dumnezeu a creat părinții ca instrumente în vederea marelui său scop de a perpetua rasa umană și ca prilejuri ale vieții copiilor lor, încredințându-le astfel acestora obligația de a-i hrăni, proteja și crește pe aceștia. Tot astfel el a așezat și în copii o obligație permanentă *de a-și respecta părinții*, respect care constă în stima și apecierea interioară care trebuie înfățișate în toate atitudinile exterioare, îngrădind astfel acțiunea copiilor de la orice ar putea vreodată dăuna sau aduce necazuri, deranja sau pune în pericol fericirea sau viața acelora de la care ei au primit-o pe a lor. De asemenea, el îi angajează [pe copii] în toate acțiunile privind apărarea, alinarea, ajutorarea sau bunăstarea acelora prin mijlocirea cărora au luat ființă și au fost făcuți în stare să se bucure de viață. De această obligație nici un stat, nici o libertate nu poate absolvi copiii. Dar ea e foarte departe de a da părinților o putere de a porunci copiilor lor sau o autoritate de a face legi și a de dispune cum le place de viețile și libertățile acestora. Una este să datorezi onoare, respect, gratitudine și sprijin, alta este să ceri ascultare și supunere absolută. Chiar și monarhul pe tronul său datorează mamei sale *respectul față de părinți*, și totuși aceasta nu diminuează nicicum autoritatea sa și nici nu-l supune pe acesta conducerii ei.

67. Supunerea unui minor conferă tatălui o cârmuire temporară care se încheie o dată cu minoratul copilului, iar respectul *datorat de către copil* conferă părinților un drept permanent la

respect, recunoștință, sprijin și, de asemenea, bunăvoință, toate acestea într-o mai mică sau mai mare măsură, după cum și grija, cheltuiala și bunătatea tatălui au fost mai mari sau mai mici în educația sa. Aceasta [datoria respectului] nu se încheie cu minoratul, ci se menține în toate momentele și condițiile unei vieți de om. Nedistingerea acestor două puteri, și anume aceea pe care tatăl o are în virtutea dreptului la educație, pe timpul minoratului, și în virtutea dreptului la respect, ce i se cuvine pe întreaga durată a vieții, s-ar putea să fi cauzat o mare parte a greșelilor în această privință. Căci, pentru a vorbi în mod corect despre acestea, prima dintre ele e mai degrabă un privilegiu al copiilor și o datorie a părinților, decât o prerogativă a puterii paterne. Hrănirea și educarea copiilor e o sarcină ce revine într-o asemenea măsură părinților, pentru binele copiilor lor, încât nimic nu-i poate absolvi de grija respectării ei. Și, în ciuda faptului că *puterea de a-i comanda și pedepsi* este însoțită de această sarcină, Dumnezeu a strecurat în principiile naturii umane o asemenea tandrețe pentru odraslele lor, încât nu prea există temeri că părinții vor folosi puterea pe care o au cu prea multă rigoare; excesul tinde rareori spre partea severă, puternica înclinație a naturii tinzând înspre partea opusă. Și deci, Dumnezeu Atotputernicul, atunci când vrea să-și exprime modul blând de a se purta cu *Israeliții*, le spune acestora că, deși i-a pedepsit, *„i-a pedepsit așa cum un om își pedepsește fiul"* (Deuteronomul 8:5), adică cu tandrețe și afecțiune, nesupunându-i unei discipline mai severe decât aceea care era în mod absolut cea mai bună pentru ei. Aceasta este acea putere față de care *copiilor* le e poruncită *ascultarea*, pentru ca durerile și grija părinților lor să nu fie sporite sau rău răsplătite.

68. De cealaltă parte, *respectul* și sprijinul, tot ceea ce gratitudinea cere a fi înapoiat pentru beneficiile primite de către copii, reprezintă datoria indispensabilă a acestora, și privilegiul propriu părinților. Acestea sunt în avantajul părinților, așa cum primele sunt în cel al copiilor; totuși, educația, datoria părinților pare a fi mai puternică din cauză că neștiința și infirmitatea copilăriei are nevoie de restricție și corecție, ceea ce înseamnă o exercitare

vizibilă a unei stăpâniri și a unui tip de dominație. Iar acea datorie care e cuprinsă în cuvântul *respect* pretinde mai puțină ascultare, deși obligația e mai puternică la copiii mai mari, decât la cei mai mici. Cine poate gândi că porunca *copii, ascultați-vă părinții!* impune unui om care are el însuși copii aceeași supunere față de tatăl său pe care le-o impune propriilor săi copii încă mici, și că, în conformitate cu această prescripție, el ar fi obligat să asculte toate poruncile tatălui său, dacă acesta, dintr-o vanitate a autorității, ar avea nechibzuința de a-l trata ca pe un băiețel?

69. Prima parte deci a *puterii paterne* sau, mai degrabă, a datoriei, care e *educația*, aparține tatălui și se încheie la un anumit moment; când sarcina educației e încheiată, datoria ia sfârșit de la sine, dar ea e de asemenea înstrăinabilă înainte [de încheierea ei]. Căci o persoană poate lăsa educația fiului său pe alte mâini; iar acela care și-a încredințat altuia fiul spre educare l-a absolvit în acea perioadă de o mare parte a ascultării datorate atât lui, cât și mamei sale. Dar *datoria respectului*, cealaltă parte [a puterii paterne], rămâne la fel de puternică, nimic neputând-o face să înceteze. Și e atât de inseparabilă față de ambii părinți încât autoritatea tatălui nu o poate lipsi pe mamă de dreptul său la respect, și nimeni altcineva nu-l poate absolvi pe fiul său de *respectul* cuvenit celei ce l-a născut. Dar aceste două părți sunt foarte departe de a fi o putere de a face legi și de a le impune sub amenințarea pedepselor care pot aduce prejudicii averii, libertății, membrelor sau vieții. Puterea de a impune scopuri celor nematuri și, mai mult chiar, *respectul* și cinstirea, sprijinul și apărarea sau orice altceva la care gratitudinea obligă un om în schimbul celor mai mari beneficii de care el este capabil în mod natural, deși sunt întotdeauna datorate de către fiu părinților nu pun totuși un sceptru în mâna tatălui și nu-i conferă acestuia puterea suverană de a porunci. El nu are nici un drept de stăpânire asupra proprietății și acțiunilor fiului său, și nici vreun drept ca voința sa să se impună fiului său în toate privințele; și oricum ar ajunge fiul său în anumite privințe, care nu sunt foarte supărătoare atât pentru el cât și pentru familia sa, [tatăl trebuie] să respecte ceea ce este acesta.

70. Un om poate datora *respect* și cinstire unui vârstnic sau unui înțelept, protecție copilului sau prietenului său, alinare și sprijin celui supărat, iar unui binefăcător [îi poate datora] o asemenea gratitudine, încât tot ceea ce-i aparține, tot ceea ce poate face să nu fie suficient pentru a-l răsplăti. Dar toate acestea nu conferă nimănui nici autoritatea, nici dreptul de a face legi privindu-l pe acela care îi e îndatorat. Iar aceasta e clar, toate acestea nefiind datorate pur și simplu titlului de tată. Este clar nu pentru că, așa cum s-a spus, ele sunt datorate, de asemenea, și mamei, ci pentru că aceste obligații față de părinți pot varia după tipurile diferite de atenție și bunătate, dificultate și cheltuială, care sunt întrebuințate în mai mare măsură în creșterea unui copil decât a altuia.

71. Acesta este motivul pentru care se poate accepta ca *părinții, în societăți* în care ei înșiși sunt supuși, să păstreze *puterea asupra copiilor lor* și să fie în aceeași măsură îndreptățiți la ascultarea lor, ca și aceia care se află în starea naturală. Acest lucru nu s-ar putea întâmpla dacă întreaga putere politică ar fi doar paternă și dacă într-adevăr [aceste două puteri] ar fi unul și același lucru, căci, în acest caz, întreaga putere paternă aparținând prințului, supusului, în mod natural, nu i-ar putea reveni nimic din aceasta. Dar aceste două *puteri, politică* și *paternă, sunt atât de deplin distincte* și separate, construite fiind pe fundamente atât de diferite, încât fiecare supus care e tată are tot atât de multă *putere paternă* asupra copilului său, cât are prințul are asupra sa – iar fiecare prinț care are părinți datorează acestora tot atâta ascultare și datorie, cât și cei mai neînsemnați supuși datorează părinților lor astfel încât este evident că puterea paternă nu poate conține nici o parte din acel drept de stăpânire pe care un prinț sau magistrat îl are asupra supusului.

72. Deși obligația părinților de *a-și crește* copiii și obligația copiilor de *a-și respecta* părinții conțin pe de o parte întreaga putere, și pe de alta, întreaga supunere proprii acestei relații, totuși există *o altă putere aparținând în mod obișnuit tatălui*, prin care acesta poate impune ascultare copiilor săi. [Această putere], deși

este comună atât lui, cât și altor oameni, totuși ocaziile de a fi pusă în evidență având loc aproape constant în cazul taților, în interiorul familiilor, iar exemple ale acesteia în alte părți fiind rare și puțin luate în considerare, a fost acceptată în lume ca o parte a *jurisdicției paterne*. Iar această putere e aceea pe care o au în general bărbații de *a lăsa averile lor* acelora care le sunt mai mult pe plac. Chiar dacă avutul tatălui este ceea ce așteaptă și moștenesc copiii, [revenind fiecăruia] în mod obișnuit în anumite proporții, conform legii și obiceiului fiecărei țări, totuși stă de obicei în puterea tatălui de a-l lăsa într-o măsură mai mare sau mai mică [oricui vrea], după cum comportamentul unuia sau altuia dintre copii a fost după voia și dispoziția sa.

73. Aceasta nu e o impunere a ascultării asupra copiilor ce poate fi trecută cu vederea; și fiind mereu asociată actului de a te bucura de pământ, ea e [în același timp] o supunere față de cârmuirea acelei țări din care face parte terenul. S-a presupus de obicei că un *tată* ar putea să-și *oblige urmașii* [la supunere față de] *acea cârmuire* al cărei supus a fost el însuși și că aceștia sunt de asemenea legați prin contractul (compact). Or, [supunerea] fiind doar o condiție necesară, anexată terenului și moștenirii unei averi care e supusă unei cârmuiri, aceasta se extinde doar asupra acelora care o iau în posesiune sub această condiție, nefiind astfel o legătură sau un angajament natural, ci o supunere voluntară. Căci *copilul oricărui om*, fiind prin natură la fel de liber cum e acesta sau cum a fost vreodată oricare din strămoșii săi, poate, în timp ce se află în libertate, să aleagă cărei societăți se va alătura el însuși, cărei comunități (commonwealth) i se va supune. Dar dacă copiilor le face plăcere *moștenirea* strămoșilor, ei vor trebui să o preia în aceiași termeni în care aceștia au posedat-o, și să se supună tuturor condițiilor anexate unei asemenea posesii. Într-adevăr, prin intermediul acestei puteri, tații îi obligă pe copii să-i asculte, chiar și atunci când aceștia au trecut de minorat, și, de asemenea, în mod obișnuit, îi supun uneia sau alteia dintre puterile politice. Dar nimic din toate acestea [nu se datorează] vreunui drept special ce aparține paternității, ci răsplății pe care

tații o dețin pentru a impune și recompensa o asemenea ascultare; și nu e o putere mai mare decât cea avută de un *francez* asupra unui *englez*, căruia speranța că va primi averea acestuia îi impune ascultare. Iar dacă, atunci când averea îi revine lui, aceasta îi va face plăcere, el va trebui cu siguranță să preia și condițiile anexate *posedării terenului* în acea țară în care acesta se află, fie ea Franța sau Anglia.

74. Pentru a trage concluziile deci: deși *puterea tatălui* de a porunci nu trece dincolo de minoratul copiilor săi și în această privință [poate fi exercitată] doar într-o măsură potrivită pentru disciplinarea și cârmuirea acelei vârste; deși [există] acea *onoare* și acel respect, numite de latini *pietate*, pe care copiii în mod necesar o datorează părinților de-a lungul întregii vieți, alături de întreaga avere, de tot sprijinul și de protecția ce li se cuvine lor, aceasta nu-i dă tatălui nici o putere de a cârmui, adică de a face legi și de a prescrie pedepse copiilor săi. Și deși din toate acestea [reiese că] el nu are vreo stăpânire asupra proprietății sau acțiunilor fiului său, totuși se înțelege de la sine cât de ușor a fost pentru *tatăl familiei* – în vremurile de început ale lumii și, de asemenea, în locuri în care raritatea semenilor dădea familiilor posibilitatea de a se separa în regiuni nesupuse posesiunii nimănui, putându-se muta și așeza în zone nelocuite – să devină prințul acesteia[1]. El a

[1] *Nu e deci o opinie improbabilă, susținută de filozoful viclean, că persoana conducătoare în fiecare casă a fost întotdeauna, după cum va și rămâne, un rege; așadar, atunci când un număr de gospodării s-au unit în societăți civile, regii au fost primul tip de cârmuitori printre ei, acesta fiind motivul, după câte se pare, pentru care numele de tați a continuat să fie utilizat în cazul lor, care, din tați, au fost făcuți conducători; și, de asemenea, conform vechiului obicei al cârmuitorilor de a face precum Melchisedec, regi fiind, ei au exercitat și oficiul de preoți, ceea ce s-a și întâmplat la început, acest obicei luând naștere cu aceeași ocazie. Totuși, acesta nu e singurul gen de organizare care a apărut în lume. Inconvenientele unui tip au cauzat apariția altora; astfel încât, în lume, toate organizările publice, indiferent de felul lor, păreau că provin din consfătuirea, consultarea și alăturarea deliberată a oamenilor, fiind găsite convenabile și așa cum trebuie, neexistând decât o singură posibilitate naturală: posibilitatea ca omul să trăiască fără vreo organizare publică."* Hooker, Eccl.P. l., I, Sect 10.

fost un cârmuitor de la începutul vieții copiilor săi și din moment ce, în lipsa unei cârmuiri, ar fi fost dificil pentru ei să trăiască împreună, era ca și cum, printr-un acord expres și tacit al copiilor, când aceștia au crescut, aceasta [cârmuirea] ar fi revenit tatălui, în care părea fără nici o schimbare să continue. Și când într-adevăr nimic altceva nu a fost cerut pentru aceasta, în afara permisiunii exercitării doar de către *tată* în interiorul familiei sale a acelei puteri executive a legii naturale, pe care o posedă în mod natural fiecare om liber, prin acea permisiune lui i-a fost încredințată o putere monarhică, în timp ce ei au rămas supuși acesteia. Dar că acest lucru nu a avut loc în virtutea unui *drept patern*, ci numai prin consimțământul copiilor, e evident din următorul fapt: nimeni nu are dubii că pe un străin, pe care întâmplarea sau afacerile l-au adus în familia sa și care l-a ucis aici pe vreunul din copiii săi sau a făcut orice altceva de acest gen, tatăl îl poate condamna și trimite la moarte sau îl poate pedepsi altfel, ca pe oricare dintre copiii săi. Acest lucru e cu neputință să fie făcut în virtutea vreunei autorități paterne asupra cuiva, care nu e copilul său, ci [poate fi făcut] în virtutea acelei puteri executive a legii naturale, la care, ca om, are dreptul. Și numai el îl poate pedepsi în familia sa, acolo unde respectul copiilor săi l-a impus prin exercițiul unei asemenea puteri, lăsând loc demnității și autorității al căror depozitar ei vor să rămână tatăl, mai presus decât restul familiei.

75. Astfel a fost ușor și aproape natural pentru copii să dea cale liberă autorității și cârmuirii tatălui, printr-un tacit și puțin probabil de evitat consens. Ei au fost obișnuiți în copilărie să urmeze îndrumarea sa și în micile lor diferende să facă apel la el; iar atunci când au crescut, cine altul să fi fost mai potrivit pentru a-i conduce? Micile lor avuturi, și, într-o mai mică măsură, lăcomia, permiteau rareori controverse mai mari; iar când vreuna apărea, unde ar fi putut găsi un arbitru mai potrivit decât tatăl, în a cărui grijă fiecare a fost întreținut și crescut, el fiind tandru cu ei toți? Nu e de mirare că ei nu au făcut distincție între minorat și maturitate și nici că nu s-au îngrijit [să le distingă] după douăzeci și unu de ani sau la orice altă vârstă, distincție care i-ar fi putut face

liberi deținători ai lor înșiși și ai averilor lor, în timp cei ei nu aveau nici o dorință de a părăsi vârsta copilăriei. Cârmuirea sub care s-au aflat, pe perioada acesteia, continua încă să fie mai mult protecția, decât constrângerea lor; iar ei nu ar fi putut găsi nicăieri în altă parte o mai mare siguranță pentru liniștea, libertatea și averile lor decât sub *conducerea tatălui.*

76. Astfel, *tații* obișnuiți *ai familiilor*, printr-o insesizabilă transformare, au devenit de asemenea *monarhii lor politici.* Și cum s-a întâmplat să trăiască mult și să lase moștenitori capabili și merituoși, pentru câteva succesiuni sau mai multe, ei au pus temeliile regatelor ereditare sau elective sub câteva constituții și obiceiuri, în conformitate cu modelările oferite de șansă, născocire sau ocazii. Dar dacă prinții posedă titlurile lor în virtutea dreptului tații și aceasta ar fi o dovadă suficientă a *dreptului natural al tații* la autoritatea politică – pentru că ei ar fi de obicei aceia în mâinile cărora găsim, *de facto*, exercitarea conducerii –, eu susțin că, dacă acest argument ar fi bun, el va dovedi tot atât de puternic că toți prinții ba, mai mult chiar, numai prinții trebuie să fie și preoți, din moment ce e tot atât de sigur că, la început, *tatăl familiei a fost preot, cum* [este sigur că] *a fost conducător în propria gospodărie.*

Capitolul VII

DESPRE SOCIETATEA CIVILĂ SAU POLITICĂ

77. Deoarece Dumnezeu l-a făcut pe om o asemenea făptură încât, conform propriei Sale aprecieri, nu era bine să fie lăsat singur, l-a pus pe acesta sub imperiul puternicelor obligații ale necesității, convenabilității și înclinației, care să îl împingă spre *societate*, înzestrându-l, de asemenea, cu intelect și limbaj, pentru a o perpetua și a se bucura de ea. *Prima societate* a fost aceea dintre bărbat și soție, care a dat naștere aceleia dintre părinți și copii, la care s-a adăugat în timp aceea dintre stăpân și servitor. Și, deși toate aceste societăți se pot reuni, așa cum se întâmplă de obicei, alcătuind o singură familie, în care stăpânul sau stăpâna deține, în funcție de familie, un fel de conducere, fiecare dintre acestea sau toate împreună sunt insuficiente pentru o *societate politică*, după cum vom vedea, dacă examinăm diferitele scopuri, legături și obligații ale fiecăreia dintre ele.

78. *Societatea conjugală* este alcătuită printr-un contract (compact) voluntar între bărbat și femeie; și, deși ea constă în principal în comuniunea și dreptul fiecăruia la corpul celuilalt, așa cum este necesar scopului său principal, procreația, ea aduce cu sine și sprijinul reciproc, ajutorul și comuniunea de interese, necesare nu numai pentru a-i uni prin grijă și afecțiune, ci și pentru descendenții lor comuni, care au dreptul de a fi hrăniți și întreținuți de ei, până sunt în stare să își poarte singuri de grijă.

79. Deoarece scopul *uniunii dintre bărbat și femeie* nu este simpla procreație, ci și perpetuarea speciei, ea se cuvine să dureze

până și după procreație, atâta vreme cât este necesar pentru hrănirea și sprijinirea celor tineri, care trebuie întreținuți de cei care i-au făcut, până când sunt în stare să plece și să își poarte singuri de grijă. Constatăm că făpturile inferioare ascultă în mod statornic de această regulă pe care a impus-o înțeleptul și infinitul Creator creațiilor sale. În cazul acelor animale vivipare care se hrănesc cu iarbă, *uniunea dintre mascul și femelă* nu durează mai mult decât însuși actul copulației: deoarece sânul mamei este suficient pentru a hrăni puiul până când acesta este în stare să mănânce iarbă, masculul procreează doar, fără a se preocupa de femelă sau de pui, la a căror întreținere nu poate contribui cu nimic. Dar, în cazul animalelor de pradă, *uniunea* durează mai mult: deoarece mama nu prea poate să supraviețuiască ea însăși și să-și hrănească numeroșii descendenți numai cu prada prinsă de ea – un mod de a trăi mai complicat și mai primejdios decât cel de a se hrăni cu iarbă – este nevoie de ajutorul masculului pentru întreținerea familiei lor comune, care nu poate supraviețui până când puii sunt în stare să-și caute singuri hrană, decât prin grija reunită a masculului și femelei. Același lucru este de observat și în cazul tuturor păsărilor (cu excepția unora domestice, la care faptul că există hrană din plin îl scutește pe mascul să hrănească și să aibă grijă de tinerele progeniturі) ai căror pui au nevoie de hrană în cuibul lor – masculul și femela continuă să stea împreună până când puii sunt în stare să își folosească aripile și să aibă grijă de ei înșiși.

80. Și aici cred că se află motivul principal, dacă nu chiar singurul motiv *pentru care, în cazul oamenilor, bărbatul și femeia sunt uniți mai îndelung* decât alte făpturi, anume deoarece femeia este capabilă să conceapă și *de facto* este din nou însărcinată și dă naștere unei alte ființe cu mult înainte ca primul copil să nu mai depindă de sprijinul părinților săi pentru a fi întreținut și să se descurce singur, având parte de tot ajutorul care i se cuvine din partea părinților. Astfel, tatăl, care trebuie să aibă grijă de cei pe care i-a procreat, se află sub imperiul obligației de a rămâne în cadrul societății conjugale cu aceeași femeie un timp mai îndelungat decât alte făpturi, căci, puii acestora din urmă fiind în stare

să supraviețuiască singuri, înainte de a veni din nou vremea de a procrea, legătura conjugală se desface de la sine, iar ei sunt liberi până când *Hymen*, în obișnuitul său anotimp anual, îi cheamă iarăși să aleagă noi parteneri. Aici nu se poate decât admira înțelepciunea Marelui Creator care, dându-i omului prevedere și capacitatea de a întocmi planuri pentru viitor, ca și pe aceea de a da curs necesității prezente, a făcut să fie necesar ca *societatea bărbatului și soției să aibă o durată mai lungă* decât cea a masculului și femelei altor creaturi, iar astfel să poată fi încurajată hărnicia și să le fie unite mai bine interesele, pentru a asigura și a strânge bunuri pentru urmașii lor comuni – scop care ar fi serios compromis de întovărășirile nesigure ori de frecventele și ușoarele desfaceri ale societății conjugale.

81. Dar, deși aceste legături între *oameni* fac ca *obligațiile lor conjugale* să fie mai ferme și mai durabile decât acelea ale altor specii de animale, totuși avem motive să cercetăm de ce nu se poate face ca acest *contract* (compact), în care sunt asigurate procreația, educația și moștenirea, să poată fi fixat fie prin consimțământ (consent), fie într-un anumit moment ori în anumite condiții, la fel ca toate celelalte contracte (compact) voluntare, neexistând nici în natura lucrului, nici în scopurile sale vreo necesitate ca acesta să fie întotdeauna pe viață; mă refer aici la contractele (compacts) care nu se află sub restricția vreunei legi pozitive, care să impună ca toate contractele (contracts) de acest tip să fie perpetue.

82. Dar, deși au o singură preocupare comună, soțul și soția au intelecte diferite, deci vor avea în mod inevitabil și voințe diferite uneori; fiind deci necesar ca hotărârea ultimă, adică conducerea, să fie așezată undeva, aceasta cade în mod natural în sarcina bărbatului, ca fiind cel mai capabil și cel mai puternic. Dar, pentru că această conducere se întinde numai asupra interesului și proprietății lor comune, ea o lasă pe soție în deplina și libera posesiune a ceea ce reprezintă dreptul ei specific prin contract și nu dă soțului mai multă putere asupra vieții ei decât are ea asupra vieții lui. *Această putere a soțului* este atât de departe de aceea a unui monarh absolut, încât *soția* are, în multe cazuri, libertatea de a se despărți de el, atunci când este îngăduit prin dreptul lor natural

sau contractul lor, indiferent că e vorba de un contract încheiat de ei înșiși în starea naturală, sau de unul conform obiceiurilor sau legilor țării în care trăiesc; iar în urma unei asemenea despărțiri copiii rămân în sarcina tatălui sau a mamei, după cum hotărăște contractul respectiv.

83. Deoarece toate scopurile *căsătoriei* pot fi atinse atât sub o cârmuire politică, cât și în starea naturală, magistratul civil nu limitează dreptul sau puterea nici unuia dintre lucrurile necesare în mod natural pentru acele scopuri, anume procreația, sprijinul și întrajutorarea, atâta vreme cât [bărbatul și femeia] sunt împreună; el decide numai în orice controversă ce poate apărea între ei în privința acestor lucruri. Dacă lucrurile ar sta altfel, iar *suveranitatea* absolută și puterea de viață și de moarte ar aparține în mod natural soțului și ar fi *necesare societății dintre bărbat și femeie*, nu ar putea exista nici o căsătorie în țările în care soțului nu i se îngăduie o astfel de autoritate absolută. Dar, deoarece scopurile căsătoriei nu necesită o asemenea putere a soțului, condiția *societății conjugale* nu i-a încredințat-o, ea nefiind în vreun fel necesară acelei stări. *Societatea conjugală* poate viețui și își poate atinge scopurile fără ea; comunitatea de bunuri și de putere, întrajutorarea și întreținerea, precum și alte lucruri ce aparțin *societății conjugale* pot fi diversificate și reglementate de către acel contract care reunește bărbatul și soția, în măsura în care așa ceva nu contravine procreației și creșterii copiilor, până când aceștia se pot descurca singuri; căci nimic din ceea ce nu este necesar scopurilor pentru care este alcătuită o societate nu este necesar nici societății înseși.

84. În capitolul anterior, am discutat pe larg despre *societatea dintre părinți și copii*, precum și despre drepturile și puterile distincte ce aparțin fiecăruia în parte, astfel încât nu e nevoie să spun nimic despre ele aici. Și cred că este limpede că această societate este foarte diferită de o societate politică.

85. *Stăpân și servitor* sunt nume la fel de vechi ca istoria însăși, atribuite însă unor oameni de condiții foarte diferite; căci un om liber se face pe sine servitorul altuia vânzându-i acestuia din urmă serviciile pe care se angajează să le facă, în schimbul

salariului pe care urmează să îl primească. Și, deși acest fapt îl introduce în mod obișnuit în familia stăpânului său și, prin aceasta, îl supune disciplinei obișnuite a acesteia, el nu conferă stăpânului decât o putere temporară asura lui și cu nimic mai mare decât cea conținută în *contractul* (contract) dintre ei. Dar mai există un fel de servitori, cărora le dăm numele specific de *sclavi*, care, fiind prizonieri luați într-un război drept, sunt prin dreptul natural supuși stăpânirii absolute și puterii arbitrare a stăpânilor lor. Deoarece acești oameni au renunțat la viețile lor și, o dată cu aceasta, la libertatea lor, pierzându-și averile și fiind în *starea de sclavie*, ei nu pot avea proprietăți și nu se poate considera că ei fac parte din *societatea civilă*, al cărei scop principal este conservarea proprietății.

86. Deci, să luăm în discuție situația *stăpânului unei familii*, împreună cu toate aceste persoane subordonate care se numesc *soție, copii, servitori și sclavi*, reuniți sub conducerea casnică a unei familii. Oricât de asemănătoare ar fi aceasta cu un mic stat, în ceea ce privește ordinea sa, funcțiile sale sau numărul membrilor săi, ea este totuși foarte departe de acesta, atât din punct de vedere al constituției, cât și al puterii și scopului său. Dacă s-ar socoti că ea este o monarhie, iar *pater familias* este monarh absolut în cadrul ei, atunci monarhul absolut ar avea o putere nesigură și de scurtă durată, deoarece este limpede, din cele ce s-au spus mai sus, că *stăpânul familiei* deține, asupra celor câtorva persoane ce fac parte din ea, o *putere* foarte diferită și altfel limitată [față de cea a monarhului], atât în ceea ce privește durata, cât și în ceea ce privește întinderea ei. Cu excepția sclavilor (iar familia este în aceeași măsură o familie și puterea lui ca *pater familias* rămâne la fel de mare, fie că există fie că nu există sclavi în familia sa), [stăpânul] nu are putere legislativă de viață și de moarte asupra nici unuia dintre ei și nici un alt fel de putere în afara celei pe care ar avea-o o *stăpână a familiei* la rândul ei. Și cu siguranță că acela ce nu poate avea decât o putere limitată asupra fiecărui individ din *familie* nu poate avea putere absolută asupra întregii familii. Dar vom vedea cel mai bine cum diferă o *familie* sau oricare altă societate a oamenilor, de ceea ce este pe drept cuvânt o *societate politică*, examinând în ce constă *societatea politică*.

87. Deoarece omul se naște, așa cum s-a dovedit, cu îndreptățirea la o libertate desăvârșită și cu dreptul de a se bucura fără îngrădire de drepturile și privilegiile legii naturale, în mod egal ca oricare alt om sau număr de oameni din lume, el are prin natură nu numai puterea de a-și conserva proprietatea (property), adică viața, libertatea și averea, împotriva vătămărilor și încercărilor altor oameni, ci și puterea de a judeca și de a pedepsi încălcările acestei legi de către alții, după cum este convins că este necesar, chiar și cu moartea, în cazul fărădelegilor al căror caracter atroce merită, după părerea sa, o asemenea pedeapsă. Dar, deoarece nici o *societate politică* nu poate exista sau supraviețui fără a avea în ea însăși puterea de a conserva proprietatea (property) și deci de a pedepsi pe măsură încălcările tuturor membrilor ei, există *societate politică* acolo și numai acolo unde fiecare dintre membrii săi a părăsit această putere naturală, încredințând-o colectivității (community) în toate acele cazuri în care el poate apela la protecția legii stabilită de către aceasta. Și, fiind astfel exclusă judecata privată a fiecărui membru în parte, colectivitatea (community) ajunge să arbitreze conform unor reguli stabilite, durabile, nepărtinitoare și aceleași pentru toate părțile. Prin intermediul acelor oameni cărora le-a conferit autoritatea de a pune în aplicare acele reguli, colectivitatea (community) decide în toate diferendele care pot apărea între membrii acelei societăți referitor la o problemă de drept și pedepsește încălcările legii săvârșite de oricare dintre membrii săi cu pedepsele pe care le-a stabilit legea. Astfel, este ușor de deosebit între cei care sunt împreună într-o *societate politică* și cei care nu sunt în această situație. Aceia care sunt reuniți într-un singur corp și pot apela la o lege și la o magistratură stabilite în comun, înzestrate cu autoritatea de a decide controversele dintre ei și de a-i pedepsi pe cei ce încalcă legile, *se află* împreună *într-o societate civilă*; dar aceia ce nu au o astfel de instanță de apel comun – mă refer la un apel pământesc – se află încă în starea naturală, fiecare, și nimeni altcineva, fiind judecător și executor pentru sine însuși – stare care este, așa cum am arătat mai înainte, desăvârșita *stare naturală.*

88. Și, astfel, comunitatea (commonwealth) dobândește puterea de a stabili ce pedeapsă corespunde celor câteva încălcări comise între membrii acelei societăți – încălcări pe care le cred demne de pedeapsă (aceasta fiind *puterea de a face legi*). De asemenea, ea are puterea de a pedepsi orice vătămare adusă unuia din membrii săi de către cineva care nu face parte din societatea respectivă (*puterea de a face război și pace*). Iar toate acestea în scopul conservării proprietății tuturor membrilor acelei societăți, pe cât este posibil. Dar, deși fiecare om care a intrat în societatea civilă și a devenit membru al unei comunități (commonwealth) și-a părăsit prin aceasta puterea de a pedepsi încălcările împotriva legii naturale, dând curs propriei sale justiții private, totuși, o dată cu [dreptul la] judecarea încălcărilor, drept pe care l-a încredințat legislativului în toate cazurile în care poate apela la un magistrat, el a dat comunității (commonwealth) dreptul de a folosi forța sa pentru punerea în aplicare a justiției comunității (commonwealth) ori de câte ori aceasta va fi chemată să o facă; iar aceasta este într-adevăr propria sa justiție, fie că e făcută de el însuși, fie că e făcută de reprezentantul său. Și aici se află originea *puterii legislative* și *a celei executive* din societatea civilă, putere care trebuie să judece în funcție de legi stabile în ce măsură trebuie pedepsite încălcările, atunci când ele au fost comise înăuntrul comunității (commonwealth) și trebuie, de asemenea, să determine, prin intermediul unei justiții ocazionale, întemeiată pe circumstanțele actuale ale faptului, în ce măsură trebuie răzbunate vătămările aduse din afară, folosind în ambele cazuri forța necesară din partea membrilor săi.

89. Prin urmare, oriunde un număr de oameni sunt astfel reuniți într-o societate, încât fiecare să renunțe la puterea sa executivă ce decurge din legea naturală și să o încredințeze forței obștii, acolo și numai acolo există *o societate civilă sau politică*. Iar aceasta se face ori de câte ori un număr oarecare de oameni în starea naturală intră într-o societate pentru a alcătui un singur popor, un singur corp politic sub o singură cârmuire supremă, sau atunci când cineva se alătură și se încorporează într-o cârmuire deja alcătuită. Căci, prin aceasta, el autorizează societatea sau,

ceea ce este același lucru, legislativul, să facă legi pentru el după cum reclamă binele general al societății; iar la punerea în aplicare a acestora este nevoie de propriul său ajutor (în ceea ce privește propriile sale decrete). Acest fapt *îi scoate pe oameni* din starea naturală, *plasându-i* într-o *comunitate* (commonwealth), prin stabilirea unui judecător pământesc ce posedă autoritatea de a decide toate controversele și de a îndrepta vătămările ce se pot întâmpla oricărui membru al comunității (commonwealth); iar acest judecător este legislativul sau magistrații numiți de acesta. Și oriunde există un număr de oameni, în orice fel ar fi ei asociați, care nu au o astfel de putere hotărâtoare la care să apeleze, ei se află încă *în starea naturală*.

90. Este evident că *monarhia absolută*, socotită de unii drept singura cârmuire din lume, este *în contradicție cu societatea civilă*, și deci ea nu poate fi în nici un fel o formă de cârmuire civilă. Căci, *scopul societății civile* este acela de a evita și de a remedia acele inconveniente ale stării naturale care decurg în mod necesar din faptul că fiecare om este judecător în propriul său caz, prin stabilirea unei autorități cunoscute, la care poate apela oricine din acea societate în cazul în care i se aduce vreo vătămare sau apare vreo controversă, autoritate de care ar trebui să asculte[1] fiecare membru al societății. Acele persoane care nu au o astfel de autoritate la care să apeleze pentru a decide diferendele între ele, se află încă *în starea naturală*. Și la fel se află și fiecare *principe absolut* în ceea ce-i privește pe cei ce se află sub *stăpânirea* sa.

91. Căci, presupunându-se că el deține totul, atât puterea legislativă, cât și pe cea executivă, nici nu se poate găsi vreun judecător, nici nu este posibil a face apelul la cineva care să decidă în mod echitabil, nepărtinitor și cu autoritate și de la a cărui decizie să se poată aștepta ușurarea și îndreptarea oricărei

---

[1] *„Puterea publică a întregii societăți se află deasupra fiecărui suflet ce face parte din acea societate. Iar principala folosința a acestei puteri este de a da legi tuturor celor ce se află sub ea, legi de care trebuie să ascultăm în toate cazurile în care nu ni se indică un motiv care să arate că legea naturii sau cea a lui Dumnezeu prescriu contrariul"*. Hooker, Eccl. Pol. I. 1., secțiunea 16.

vătămări sau inconvenient pe care le pot suferi oamenii din partea principelui sau a ordinii stabilite de acesta. Astfel, un asemenea om, oricum s-ar numi el – *țar* sau *grand signior*, sau cum doriți – se află *în starea naturală* față de cei care sunt sub stăpânirea sa, ca și față de restul omenirii. Căci doi oameni care nu au nici o regulă stabilă și nici un judecător comun la care să apeleze pe acest pământ pentru a hotărî controversele de drept dintre ei, se află încă *în starea naturală*, fiind supuși tuturor inconvenientelor acesteia[1], deosebindu-se doar în mod nesemnificativ de supusul sau, mai degrabă, de sclavul unui principe absolut. Deosebirea constă în faptul că, în timp ce, în obișnuita stare naturală el are libertatea de a judeca în privința dreptului său și de a-l menține pe cât poate mai bine prin puterea sa, acum, de fiecare dată când proprietatea sa este încălcată prin voința și ordinul monarhului său, el nu numai că nu are la cine face apel, ba chiar, ca și cum ar fi degradat din starea obișnuită a făpturilor raționale, i se contestă libertatea de a-și judeca sau de a-și apăra dreptul, fiind astfel expus tuturor nefericirilor și inconvenientelor de care se poate teme un om din partea altui om care, fiind într-o necontrolată stare naturală, poate fi totuși corupt prin măguliri și înarmat cu putere.

---

[1] *„Pentru a îndepărta toate suferințele, vătămările și relele reciproce de tipul celor de care aveau parte oamenii în starea naturală, nu exista nici o altă metodă decât aceea ca oamenii să se adune și să înțeleagă între ei, orânduind un tip de cârmuire publică și recunoscându-se supuși ai acesteia, astfel încât pacea, liniștea și bunăstarea tuturor să poată fi asigurată de cei cărora ei le-au acordat autoritatea de a conduce și de a cârmui. Oamenii au știut întotdeauna că, acolo unde se manifestă forța și vătămările, ei se pot apăra pe sine; ei au știut că, oricât de mult și-ar căuta un om propria bunăstare, dacă aceasta se face prin vătămarea celorlalți, așa ceva nu trebuie suportat, ci trebuie să i se împotrivească toți oamenii prin toate mijloacele juste. În sfârșit, ei au știut că nici un om nu-și poate asuma în mod îndreptățit sarcina de a-și hotărî dreptul și de a trece la susținerea acestuia în funcție de aceasta decizie, de vreme ce fiecare om este părtinitor față de el însuși și față de cei pe care îi afectează în mare parte, iar strădaniile și necazurile nu s-ar mai sfârși dacă ei nu și-ar da consimțământul comun ca toate să fie orânduite de cei asupra cărora cad ei de acord, consimțământ fără de care nu ar exista nici un motiv în baza căruia un om să își asume sarcina de a fi stăpân sau judecător al altuia."* Hooker, Eccl. Pol., l. 1., secțiunea 10.

92. Căci acela care crede că *puterea absolută purifică sângele oamenilor* și îndreaptă josnicia naturii omenești nu trebuie decât să citească istoria acestei epoci, sau a oricărei alteia, pentru a se convinge de contrariu. Probabil că acela care se comportă insolent și injurios în pădurile *Americii* nu s-ar purta cu mult mai bine pe un tron, caz în care s-ar vedea că învățătura și religia ar justifica tot ceea ce le face el supușilor săi, iar sabia ar reduce prompt la tăcere pe toți cei care îndrăznesc să pună sub semnul întrebării puterea sa. Cel care aruncă o privire asupra ultimei relatări din *Ceylon* poate vedea cu ușurință care este *protecția oferită de monarhia absolută*, ce fel de tați ai țării lor face aceasta din principi și ce grad de fericire și siguranță aduce ea societății civile, acolo unde acest fel de cârmuire este adus la desăvârșire.

93. Într-adevăr, în cazul *monarhiilor absolute*, ca și în al celorlalte cârmuiri ale lumii, supușii fac apel la lege și la judecători pentru a decide orice controverse și a îngrădi orice violență ce poate avea loc chiar între supuși, unul împotriva celuilalt. Fiecare socotește că așa ceva este necesar și crede că acela care urmărește să înlăture aceste fapte merită să fie considerat un dușman declarat al societății și al omenirii. Dar există motive să ne îndoim că aceste fapte izvorăsc dintr-o adevărată iubire față de omenire și de societate și din caritatea pe care ne-o datorăm toți unul altuia. Căci ele nu reprezintă decât ceea ce poate face și trebuie să facă în mod natural orice om care își iubește propria putere, profitul și măreția – anume să împiedice acele animale să se rănească sau să se nimicească între ele, căci ele muncesc și trudesc numai pentru plăcerea și avantajul său, el având astfel grijă de ele nu pentru că le iubește, ci pentru că se iubește pe sine și profitul pe care ele i-l aduc. Căci poate fi întrebat: ce *siguranță*, ce *obstacol* există într-un astfel de stat *împotriva violenței și opresiunii acestui conducător absolut*? Cu greu poate fi pusă această întrebare. [Apărătorii monarhiei absolute] sunt gata să-ți spună că până și punerea în discuție a chestiunii siguranței merită pedeapsa cu moartea. Între un supus și un altul, vor admite ei, trebuie să existe măsuri, legi și judecători, în scopul asigurării păcii și siguranței lor reciproce. Dar, cât privește *conducătorul*, acesta trebuie să fie *absolut*,

aflându-se deasupra tuturor împrejurărilor de acest gen; deoarece el are puterea de a face mai multe vătămări și rele [decât oricare alt om] și este drept să le facă. A te întreba cum poți fi ferit de rele și vătămări din partea acelei mâini ce are puterea de a le face, înseamnă a da glas divizării sau rebeliunii. Ca și cum, atunci când au părăsit starea naturală, intrând în societate, oamenii au fost de acord că toți trebuie să fie limitați de legi, cu excepția unuia singur, care ar păstra întreaga libertate a stării naturale, o libertate pe care puterea o sporește, iar lipsa pedepsei o legitimează. Aceasta înseamnă a crede că oamenii sunt atât de nesăbuiți, încât au grijă să evite pagubele pe care li le pot aduce *dihorii* sau *vulpile*, dar sunt mulțumiți să fie devorați de *lei*, ba chiar cred că această stare reprezintă siguranța.

94. Dar, orice ar spune lingușitorii pentru a îndruma greșit intelectele oamenilor, aceasta nu îi împiedică pe oameni să simtă. Iar atunci când simt că orice om, orice poziție socială ar avea el, se află în afara granițelor societății civile din care fac ei parte și că nu au la ce instanță apela pe pământ pentru a se feri de răul pe care el li-l poate face, ei sunt îndreptățiți să se considere în starea naturală față de acesta și să aibă grijă cât mai repede să aibă *în societatea civilă acea siguranță și securitate* pentru care aceasta a fost instituită de la bun început și pentru care au intrat în ea. Prin urmare, este posibil ca la început (așa cum se va arăta mai pe larg în următoarea parte a acestei expuneri) unui om bun și merituos, ce avea o preeminență asupra restului oamenilor, să i se fi adus onoruri pentru bunătatea și virtutea sa ca unui fel de autoritate naturală, astfel încât mâinilor sale le-a revenit prin consimțământ tacit conducerea principală, cu scopul de a le arbitra diferendele, fără vreo altă precauție decât încrederea oamenilor în rectitudinea și înțelepciunea lui. Cu toate acestea, atunci când, conferind autoritate și (așa cum vor să ne convingă unii) caracter sacru obiceiurilor cărora le-a dat naștere inocența lipsită de atenție și de prevedere a celor dintâi epoci, scurgerea vremii a adus cu sine succesori de un alt gen, oamenii au găsit că proprietățile lor nu sunt în siguranță sub cârmuirea de atunci (pentru că simplul

scop al acesteia este conservarea proprietății), neputând fi siguri, neaflându-și odihnă și neputându-se considera *într-o societate civilă* până când puterea legislativă nu a fost așezată în corpuri colective de oameni, numite senat, parlament sau oricum doriți[1]. Astfel, fiecare persoană s-a supus, la fel ca și cel mai neînsemnat om, acelor legi pe care le-a instituit ea însăși, ca parte a legislativului, astfel încât nimeni nu a mai putut să evite, recurgând la propria sa autoritate, forța legii, o dată ce a fost întocmită și nici nu a mai putut să pledeze, invocându-și superioritatea pentru a fi dispensat de supunerea față de lege, cu scopul de a fi autorizate greșelile proprii sau cele ale vasalilor săi[2]. *Nici un om din societatea civilă nu poate fi exceptat de la legile acesteia.* Căci, dacă fiecare om ar putea face ceea ce crede de cuviință, iar pe pământ nu ar exista nici un mijloc de apel la îndreptare sau siguranță împotriva oricărui rău pe care l-ar face, atunci întreb dacă el nu se află încă pe deplin în starea naturală, neputând fi astfel *o parte sau un membru al societății civile.* Iar aceasta dacă nu cumva cineva va spune că starea naturală și societatea civilă sunt unul și același lucru – iar până acum nu am descoperit un atât de convins adept al anarhiei încât să susțină așa ceva.

---

[1] *„La început, când s-a convenit asupra unei forme de organizare, se prea poate să nu se fi instituit o altă modalitate de cârmuire, totul fiind permis înțelepciunii și hotărârii celor ce urmau să conducă, până când oamenii au descoperit prin experiență că așa este inconvenabil pentru toate părțile, astfel încât lucrul pe care îl născociseră drept remediu nu făcea altceva decât să mărească suferința pe care ar fi trebuit s-o vindece. Ei au văzut că a trăi conform voinței unui singur om a devenit cauza nefericirii tuturor oamenilor. Aceasta i-a constrâns să ajungă la niște legi prin care toți oamenii să-și cunoască dinainte datoriile și pedepsele pentru încălcarea lor."* Hooker, Eccl. Pol. I. 1. secțiunea 10.

[2] *„Fiind acțiunea întregului corp politic, legea civilă are, prin urmare, precădere față de fiecare din părțile acestui corp."* Hooker, *ibid.*

Capitolul VIII

DESPRE ÎNCEPUTURILE SOCIETĂȚILOR POLITICE

95. Oamenii fiind, cum s-a spus, liberi, egali și independenți de la natură, nici unul nu poate fi scos din această stare și supus puterii politice a altcuiva fără *consimțământul* (consent) său. Singurul mod în care cineva renunță el singur la libertatea sa naturală și *intră în legăturile societății civile* este acela în care se înțelege cu alți oameni pentru a se alătura și uni într-o colectivitate (community), pentru un mod de viață comod, sigur și pașnic al fiecăruia alături de celălalt, pentru a se bucura în siguranță de proprietățile lor și pentru o mai mare siguranță împotriva acelora care nu sunt membri ai comunității. Aceasta o poate face orice număr de oameni, pentru că nu dăunează libertății celorlalți, care rămân, ca și înainte, în libertatea din starea naturală. Când un anumit număr de oameni au consimțit astfel *să alcătuiască o colectivitate* (community) sau cârmuire, ei sunt prin aceasta încorporați și alcătuiesc *un corp politic*, în care *majoritatea* are dreptul de a acționa și hotărî pentru restul.

96. Atunci când un anumit număr de oameni au alcătuit, prin consimțământul fiecărui individ, o *colectivitate* (community), ei au transformat acea colectivitate într-un corp, cu puterea de a acționa ca un corp numai conform voinței și hotărârii *majorității*. Căci, ceea ce pune în *mișcare* (acts) orice colectivitate este doar consimțământul indivizilor din aceasta; și fiind necesar ca un singur corp să se miște într-o singură direcție, este necesar ca acesta să se îndrepte în direcția în care îl poartă cea mai mare

forță, reprezentată de *consimțământul majorității*; altfel este imposibil să acționeze sau să continue să existe ca un corp, ca o *colectivitate* (community), așa cum consimțământul fiecărui membru al ei a însărcinat-o să fie; astfel, fiecare este legat prin acel consimțământ ca hotărârile corpului să fie luate de către *majoritate*. Vedem prin urmare că în adunările împuternicite prin legi pozitive să acționeze, adunări unde legea nu prescrie un anumit număr care să confere împuternicire, *actul majorității* trece drept actul întregului și bineînțeles determină puterea întregului, ca având în virtutea legii naturale și a rațiunii puterea întregului.

97. Și astfel, fiecare om, consimțind împreună cu alții să alcătuiască un corp politic supus unei singure cârmuiri, se obligă el însuși, față de oricare membru al acestei societăți, să se supună hotărârilor *majorității* și aceasta să ia decizii pentru el; altfel, acest *contract* (compact) *originar*, prin care el și alții se unesc într-o *societate*, nu ar mai însemna nimic și nu ar mai fi contract, dacă el ar rămâne liber ca în starea naturală. Cum s-ar înfățișa atunci contractul (compact)? Ce nou angajament ar fi, dacă el nu ar fi constrâns de nici o hotărâre a societății, cu excepția celor pe care el însuși le găsește potrivite și pe care le încuviințează efectiv? Aceasta ar fi în continuare o libertate la fel de mare ca și cea avută înaintea contractului (compact), asemănătoare aceleia pe care o are în starea naturală oricine, care se poate supune și poate încuviința orice acțiuni [ale majorității] dacă le găsește potrivite.

98. Căci dacă *consimțământul majorității* nu va fi acceptat în mod rezonabil ca *acțiune a întregului* și ca hotărâre în numele fiecărui individ, atunci nimic în afara consimțământului fiecărui individ nu poate duce la o acțiune a întregului; dar un asemenea consimțământ este aproape imposibil de atins vreodată, dacă luăm în considerare problemele de sănătate sau piedicile meseriei, care într-o anumită măsură, deși mai mică decât cea dintr-o comunitate (commonwealth), îi va ține pe mulți departe de adunările publice. La care, dacă adăugăm diversitatea opinilor și contradicțiile dintre interese, care apar inevitabil în orice grup de oameni, intrarea în

societate în asemenea mod va fi ca și intrarea lui *Cato* în teatru, numai pentru a avea de unde pleca. O astfel de alcătuire ar da puternicului *Leviathan* o viață mai scurtă decât aceea a celei mai plăpânde dintre creaturi, nelăsându-l să supraviețuiască zilei în care a fost născut: ceea ce nu poate fi admis, decât dacă socotim că ființele raționale ar dori și ar constitui societățile numai în vederea destrămării lor. Căci acolo unde *majoritatea* nu poate hotărî pentru restul, nici indivizii nu pot acționa ca un corp și, în consecință, acesta se va destrăma, de îndată.

99. Prin urmare, trebuie să se înțeleagă că oricine intră din starea naturală într-o *colectivitate* (community) renunță în favoarea majorității colectivității (în afara cazului în care se cade de acord în mod expres asupra unui număr mai mare decât majoritatea) la întreaga putere, necesară scopurilor pentru care se intră în societate. Iar aceasta se face pur și simplu prin înțelegerea privind unirea într-o *societate politică*, acesta fiind *întregul contract* (compact) ce poate exista sau trebuie să existe între indivizii care intră într-o *comunitate* (commonwealth) sau dau naștere acesteia. Astfel, ceea ce dă naștere și în mod efectiv *constituie societatea politică* nu e altceva decât consimțământul unui număr de oameni liberi, care acceptă majoritatea, de a se uni și de a se încorpora într-o asemenea societate. Iar aceasta, și numai aceasta, e ceea ce a dat ori ar putea da *naștere* unei cârmuiri legitime în lume.

100. La cele spuse sunt făcute două obiecții:

Prima, și anume *că nicăieri în istorie nu poate fi găsit vreun grup de oameni independenți și egali unii față de ceilalți care, alăturându-se (met together), să dea astfel naștere și să stabilească o cârmuire.*

Cea de a doua, potrivit căreia *este o imposibilitate de drept să se procedeze astfel, deoarece toți oamenii fiind născuți sub o cârmuire, ei trebuie să se supună acesteia și nu au libertatea de a da naștere uneia noi.*

101. Răspunsul la prima obiecție este acesta: nu este deloc de mirare că *istoria* nu ne oferă decât foarte puține date despre

oamenii care *trăiau laolaltă în starea naturală*. Neplăcerile acelei situații, cât și dragostea și nevoia de societate i-au adus imediat laolaltă, dar odată intrați și uniți în societate, ei au decis să rămână împreună. Și dacă putem presupune că *oamenii* nu au fost niciodată în *starea naturală*, pentru că nu avem multe cunoștințe despre ei în acea stare, atunci putem la fel de bine presupune că soldații din armatele lui *Salmansar* sau *Xerxes* n-au fost niciodată copii, pentru că știm prea puține despre aceștia până când ei au devenit bărbați și au fost încorporați în acele armate. Cârmuirea este pretutindeni anterioară înscrisurilor, iar scrisul apare rareori la un popor înainte ca o lungă continuitate a societății civile să fi asigurat populației, pe baza unor îndeletniciri necesare, siguranță, ușurare și abundență. Iar apoi, atunci când memoria stării naturale s-a pierdut, ei au început să cerceteze istoria *fondatorilor* lor și să-și caute *originea*. Căci în cazul *comunităților* (commonwealths) e la fel ca în cazul indivizilor, toate fiind în mod obișnuit *ignorante în privința propriilor nașteri* și *a copilăriei*. Și dacă știu ceva despre *originea* lor, ei cunosc aceasta datorită datelor întâmplătoare pe care alții le-au păstrat despre ea. Iar acele date pe care le avem despre venirea pe lume a oricărei societăți, cu excepția celor privindu-i pe *evrei*, în cazul cărora Dumnezeu Însuși a intervenit direct, fapt care nu favorizează în nici un fel autoritatea paternă, sunt în întregime fie exemple clare ale unei astfel de nașteri, cum a fost ea menționată, fie cel puțin urme evidente ale acesteia.

102. Cel care nu acceptă că *nașterea Romei* sau *Veneției* a avut loc prin alăturarea câtorva oameni liberi și independenți unii față de ceilalți, în rândurile cărora nu exista nici o superioritate sau supunere naturală, arată o ciudată înclinație de a nega fapte evidente, atunci când acestea nu sunt în acord cu ipoteza pe care el o susține. Și dacă dăm crezare spuselor lui *Josephus Acosta*, aflăm de la acesta că în multe părți ale *Americii* nu există deloc cârmuire: *„Avem motive serioase să presupunem*, spune el, *că acești oameni*, referindu-se la cei din *Peru, pentru o lungă perioadă de timp nu au avut nici regi, nici comunități, ci au trăit în grupuri (troops), așa cum se întâmplă azi cu Cheriquanii din*

Florida, cu cei din Brazilia și cu multe alte națiii care nu au regi permanenți, ci, în funcție de ocazie, când e pace sau război, își aleg șefii cum le face plăcere." 1.I.c.25. [În cazul în care] se va spune că fiecare om s-a născut supus tatălui său sau capului familiei sale, a fost deja demonstrat că supunerea datorată de un copil tatălui nu-l privează pe acesta de libertatea de a se alătura acelei societăți politice pe care o consideră potrivită. Dar oricum ar fi, este evident că acei oameni erau în acel moment *liberi*, chiar dacă unii politicieni ar vrea să le atribuie câtorva dintre ei o superioritate nedorită, prin consimțământ ei rămân *egali* până când, prin același consimțământ, ei își stabilesc conducătorii deasupra lor. Astfel că toate *societățile lor politice* au luat *naștere* dintr-o unire voluntară și un acord al oamenilor acționând liber în alegerea cârmuitorilor lor și a formelor de cârmuire.

103. Și sper că se va admite ceea ce menționează *Justin* (e.3c.4), și anume că aceia care au părăsit *Sparta* însoțindu-l pe *Palantus* erau *oameni liberi, independenți* unii față de ceilalți și că au stabilit o cârmuire asupra lor prin propriul lor consimțământ. Am dat astfel câteva exemple din istorie *de oameni liberi în starea naturală*, care s-au alăturat în societăți și *au dat naștere unei comunități* (commonwealth). Iar dacă lipsa unor asemenea cazuri ar fi un argument, demonstrând că nu astfel a luat *naștere* cârmuirea și nici nu ar putea-o face în acest mod, presupun că susținătorii imperiului patern făceau mai bine dacă-l lăsau pe acesta în pace, în loc să-l opună libertății naturale. Căci dacă ar fi putut da atât de multe exemple istorice de *cârmuiri născute* pe temeiul dreptului părintesc, cred (deși, în cel mai bun caz, un argument plecând de la ce a fost, pentru a ajunge la ceea ce ar trebui de drept să fie, nu are mare putere) că oricine ar putea, fără prea mare primejdie, să accepte ce zic ei. Dar dacă le-aș putea da un sfat în această privință, ei ar face bine să nu caute prea mult *originea cârmuirilor*, așa cum au început *de facto*, ca să nu găsească cumva, la temelia celor mai multe, ceva foarte puțin favorabil scopului pe care îl urmăresc și puterii pe care o susțin.

104. Dar pentru a trage concluziile, raţiunea fiind clar de partea noastră, oamenii sunt în mod natural liberi, iar exemplele istoriei arată că acele *cârmuiri* ale lumii, apărute pe timp de pace, au luat naştere pe această temelie şi *au fost create prin consimţământul oamenilor*, nerămânând prea mult loc de îndoială de partea cui e dreptatea sau care a fost părerea sau practica omenirii cu privire la *prima edificare a cârmuirilor.*

105. Nu voi nega că, dacă privim înapoi către *originea comunităţilor* (commonwealths), atât cât ne călăuzeşte istoria, acestea vor fi găsite sub cârmuirea şi administrarea unui singur om. Şi accept, de asemenea, faptul că de obicei cârmuirea a luat naştere cu ajutorul tatălui, acolo unde familia era suficient de numeroasă pentru a subzista prin ea însăşi, trăind în întregime separată, fără a se alătura altora, ceea ce se întâmplă adesea acolo unde e pământ mult şi oameni puţini. Căci tatăl, având în virtutea legii naturale aceeaşi putere, comună oricărui om, de a pedepsi aşa cum găseşte potrivit orice violări ale legii, putea cu ajutorul acesteia să-şi pedepsească copiii care încălcau legea, chiar şi atunci când aceştia deveniseră bărbaţi, trecând de vârsta copilăriei. Iar aceştia, e de presupus că s-au plecat pedepsei sale şi că, la rândul lor, i s-au alăturat împotriva vinovatului (offender), dându-i prin aceasta putere de a-şi executa sentinţa împotriva oricărei încălcări şi făcându-l de fapt legiuitor şi cârmuitor asupra tuturor acelora care continuau să trăiască alături de familia sa. El era cel mai potrivit pentru o asemenea încredere; dragostea paternă a protejat cu grijă proprietatea şi interesul lor, iar obiceiul de a-l asculta în copilărie a făcut supunerea faţă de el mai uşoară decât faţă de orice alt om. Prin urmare, dacă le trebuia cineva pentru a-i conduce, căci cu greu poate fi evitată cârmuirea acolo unde oamenii trăiesc împreună, cine a fost mai potrivit decât acela care le-a fost tuturor tată, lăsând deoparte situaţiile în care neglijenţa, cruditatea sau orice alt defect al minţii şi trupului îl făceau nepotrivit pentru aceasta? Dar atunci când moare tatăl şi cel mai apropiat urmaş al său este lipsit de vârstă, înţelepciune, curaj sau alte calităţi potrivite pentru a conduce, câteva familii se întâlnesc şi hotărăsc să trăiască laolaltă,

neputând fi pus la îndoială faptul că oamenii își folosesc libertatea naturală pentru a-l stabili pe cel considerat cel mai capabil și mai potrivit pentru a-i conduce. Potrivit celor spuse, găsim în *America* popoare care (necăzând pradă armelor cuceritoare și dominației întinse a celor două mari imperii din *Peru* și *Mexic*) s-au bucurat de libertatea lor naturală; și deși, *caeteris paribus*, acestea îl preferă de obicei pe moștenitorul regelui lor decedat, totuși, dacă îl găsesc pe acesta slab sau nevrednic în anumite privințe, ei îl înlocuiesc și îl aleg pe cel mai puternic și mai curajos dintre ei pentru a le fi conducător.

106. Astfel, deși, dacă privim în trecut atât cât documentele ne pot înfățișa popoarele lumii și istoria națiilor, găsim de obicei cârmuirea în mâinile unui singur om, totuși aceasta nu înlătură afirmația mea conform căreia *nașterea societății politice* depinde de indivizii care consimt să se unească și să alcătuiască o societate; iar atunci când devin în acest mod membri ai societății, ei pot stabili orice formă de cârmuire pe care o găsesc potrivită. Totuși, acest fapt dând oamenilor ocazia de a greși și de a crede că în mod natural cârmuirea este monarhică și aparține tatălui, nu poate fi rău să luăm în considerare în cele ce urmează motivul pentru care oamenii în general au adoptat la început pe această formă [de cârmuire]. Deși e posibil ca superioritatea tatălui să fi dat naștere acestei forme, la început încredințându-se puterea unui singur om, este clar totuși că motivul pentru care această formă a continuat nu are legătură și nu ține în vreo privință de autoritatea paternă, din moment ce toate micile monarhii, ceea ce înseamnă aproape toate *monarhiile*, au fost la originea lor, în mod obișnuit sau cel puțin ocazional, *elective*.

107. La început, cârmuirea tatălui asupra celor pe care i-a născut, i-a obișnuit pe aceștia cu *conducerea unui singur om*, reieșind în mod evident că acolo unde aceasta a fost exercitată cu grijă și îndemânare, cu afecțiune și dragoste față de cei supuși ei, ea a fost suficientă pentru a produce și asigura oamenilor întreaga mulțumire politică pe care ei o căutau în societate. Nu e de mirare că oamenii au intrat în mod firesc în acea formă de cârmuire cu

care încă din copilărie au fost obișnuiți și pe care, pe baza experienței, au găsit-o atât convenabilă, cât și sigură. Dacă am adăuga la toate acestea faptul că *monarhia*, fiind forma cea mai simplă și cea mai evidentă pentru oamenii cărora le lipseau atât experiența în privința formelor cârmuirii, cât și teama de încălcarea prerogativei sau de neplăcerile puterii absolute izvorâte din ambiția și cutezanța atotputerniciei, lucruri asupra cărora monarhia, în virtutea succesiunii, putea să emită pretenții și să le instaureze deasupra lor, nu mai apare deloc ciudat faptul că oamenii nu s-au ostenit prea mult să se gândească la metodele de a îngrădi abuzurile celor cărora le-au încredințat autoritatea asupra lor și la echilibrarea puterii cârmuirii, încredințând diverse părți ale acesteia diferitor oameni. Ei nu au simțit opresiunea autorității tiranice, iar moravurile vremii, proprietățile lor și modul de viață (care lăsau puțin loc lăcomiei sau ambiției) nu le-au dat vreun motiv pentru a se teme și pentru a fi prevăzători față de cârmuire. Prin urmare, nu e de mirare că ei înșiși au ales o asemenea *formă de cârmuire*, care nu era, cum am spus, doar cea mai evidentă și mai simplă, ci era de asemenea și cea mai potrivită stării și condiției în care se aflau, având nevoie de apărare împotriva invaziilor și daunelor străine mai mult decât de legi nenumărate. Egalitatea unui mod simplu și sărăcăcios de trai, păstrând dorințele lor în limitele înguste ale micii proprietăți a fiecăruia, a dat naștere doar câtorva dispute și nu a fost nevoie de multe legi pentru a le decide. Iar dreptatea nu lipsea acolo unde nu erau decât câteva încălcări ale legii și câțiva vinovați. Despre acea epocă nu se poate presupune decât că acei care s-au plăcut unul pe altul atât de mult încât să se unească în societate erau întrucâtva cunoștințe sau prieteni și aveau încredere unul în celălalt; de asemenea, că teama față de alții era mai mare decât a unuia față de celălalt, prin urmare, prima lor grijă și primul lor gând a fost protejarea împotriva forței străine. Era natural ca ei să aleagă o asemenea *formă de cârmuire* care putea în cea mai mare măsură servi acestui scop și să-l aleagă pe cel mai înțelept și mai curajos om pentru a-i conduce în războaie și la luptă împotriva dușmanilor lor, acesta fiindu-le *conducător* îndeosebi în această privință.

108. Vedem astfel în *America*, care este încă o urmă a vremurilor timpurii din *Asia și Europa*, în care locuitorii erau puțin numeroși și lipsa oamenilor și a banilor nu-i tentau pe indivizi să-și mărească posesiunile sau să se lupte pentru o mai mare întindere de pământ, cum *regii indienilor* sunt doar puțin mai mult decât *generali ai armatelor*. Și deși ei comandă în mod absolut în război, acasă totuși, pe timp de pace, exercită o foarte mică autoritate și nu au decât o suveranitate foarte moderată, hotărârile în privința păcii și războiului aparținând de obicei fie obștii, fie sfatului, deși războiul în sine, care nu permite o pluralitate a cârmuitorilor, transferă în mod natural comanda *autorității unice a regelui*.

109. Astfel, chiar și în *Israel*, *ocupația de căpătâi a judecătorilor și a primilor regi* pare să fi fost aceea de *a fi căpetenii în război* și conducători ai armatelor, ceea ce (lăsând deoparte ce se înțelege prin *a fi în fruntea poporului*, adică mărșăluirea în fruntea armatelor la război și la întoarcerea acasă) reiese cu claritate din istoria lui *Ieftae*. Amoniții au pornit război împotriva *Israelului*, iar *Galaadiții*, de frică, au trimis după *Ieftae*, un bastard pe care ei îl alungaseră dintre ei (cast off), și au tratat cu acesta pentru a-l face comandantul lor, dacă el îi va sprijini împotriva *Amoniților*, spunând următoarele cuvinte: *„Iar poporul l-a pus în fruntea lui și l-a făcut comandant"* (Judecători, 11.11.), ceea ce era, după câte se pare, același lucru cu a fi *judecător*. *„Și el a judecat Israelul"* (Judecători, 12.7.), adică a fost *comandant general timp de 6 ani*. La fel, atunci când *Iotam* îi ocărăște pe *Sichemiți*, amintindu-le de obligația pe care o au față de *Ghedeon*, care le era *judecător* și conducător, el le spune, *„el a luptat pentru voi și, punându-și viața în pericol, v-a eliberat din mâinile Madianiților"* (Judecători, 9.17). Nimic în plus menționat despre el, decât ceea ce a făcut ca *general* și, într-adevăr, aceasta este tot ceea ce se poate găsi în privința sa sau în privința oricăruia dintre ceilalți judecători. În mod particular, *Abimelec* e numit *rege*, deși el era doar *generalul* lor. La fel, când copiii lui Israel, sătui de reaua purtare a fiilor lui *Samuel*, au dorit un rege, *„ca toate celelalte popoare pentru a-i judeca și a merge în fruntea lor și a lupta alături de ei"*

(I Samuel, 8.20.), Dumnezeu, ascultându-le dorința, îi spune lui *Samuel:* „*am să-ți trimit un om, iar tu îl vei unge cârmuitor al poporului Meu Israel, acela putând să izbăvească pe poporul Meu din mâinile filistenilor*" (c. 9.v.16.), ca și cum singura *sarcină a unui rege* era să-și conducă armatele și să lupte în apărarea lor; iar la înscăunarea sa, vărsând un șip cu ulei asupra lui, [Samuel] îi spune lui *Saul* că „*Domnul l-a uns pe el cârmuitor al moștenirii sale*" (c. v.1). De asemenea, în urma alegerii și recunoașterii solemne a lui *Saul* ca *rege* de către *triburi* la *Mițpa*, aceia care nu voiau să-l aibă drept rege nu obiectează altfel decât întrebând: „*Acesta oare ne va izbăvi pe noi?*" (v. 27), ca și cum ar fi spus: acest om e nepotrivit pentru a ne fi *rege*, neavând destulă îndemânare și pricepere în război pentru a fi capabil să ne apere. Iar când Dumnezeu hotărăște să-i fie transferată cârmuirea lui *David*, el spune: „*Dar acum nu va mai dura domnia ta. Domnul a găsit un bărbat după inima Sa și i-a poruncit să fie conducătorul poporului Său*" (c.13 v.14), ca și cum întreaga *autoritate regească* n-ar fi constat în altceva decât în a fi *generalul* lor. De asemenea, *triburile* care sprijineau familia lui *Saul*, opunându-se domniei lui *David*, atunci când au venit la *Hebron* pentru a i se supune, alături de alte argumente în favoarea supunerii îi amintesc că el era într-adevăr *regele* lor încă din vremea lui *Saul* și nu au nici un motiv să nu-l primească drept *rege* acum. „*Chiar odinioară*, spun ei, *când Saul era regele nostru, tu conduceai Israelul în luptă și înapoi acasă. Iar Domnul ți-a zis: «Tu vei paște pe poporul Meu Israel, și vei fi căpetenia lui Israel»*".

110. Astfel, *o familie s-a dezvoltat* treptat *într-o comunitate* (commonwealth), autoritatea paternă fiind continuată prin cel mai mare dintre fii și fiecare la rândul său a crescut sub această autoritate și supunându-i-se tacit, comoditatea și egalitatea acesteia neaducând daune nici unuia. Fiecare a încuviințat autoritatea respectivă, până când timpul a părut să o confirme și să stabilească prin poruncă un drept de succesiune. Iar în cazul câtorva familii sau al descendenților acelor familii, pe care întâmplarea, vecinătatea sau afacerile i-au adus împreună, unindu-i într-o societate, nevoia

unui general sub conducerea căruia să se poată apăra împotriva inamicilor în război, și marea încredere pe care inocența și sinceritatea acelei sărace dar virtuoase perioade (așa sunt aproape toți aceia care dau naștere cârmuirilor care ajung să dureze în lume) le-au dat-o unora față de ceilalți, i-au făcut pe primii fondatori ai comunităților ca de obicei să încredințeze conducerea unui singur om fără nici o altă limitare expresă sau îngrădire, în afara celor pe care natura și scopul cârmuirii le impuneau. Indiferent care a fost motivul pentru care conducerea a fost încredințată la început unei singure persoane, e sigur că nimănui nu i-a fost încredințată [cârmuirea] decât în vederea binelui și siguranței publice, iar de obicei, în perioada de imaturitate a comunităților, cei care au deținut cârmuirea au și folosit-o în vederea acestor scopuri. Dacă nu ar fi făcut așa, tinerele societăți nu ar fi putut subzista; în lipsa unor asemenea tați grijulii, tandri și atenți în privința bunăstării publice, toate cârmuirile s-ar fi prăbușit sub povara slăbiciunii și a infirmităților copilăriei lor; iar prințul și oamenii ar fi pierit laolaltă.

111. *Vârsta de aur* (înainte ca voința vană și *amor sceleratus habendi*, concupiscența rea, să fi corupt mințile oamenilor prin greșeala puterii și onoarei adevărate) era mai virtuoasă și, în consecință, avea cârmuitori mai buni, precum și supuși mai puțin vicioși și nu exista pe de o parte[1] *nici o depășire a prerogativei* cu scopul oprimării oamenilor, și în consecință, nici o *dispută privind privilegiul*, pe de altă parte nici o încercare de a micșora sau restrânge puterea magistratului neavând loc astfel nici o dispută

[1] *La început, odată ce un anumit tip de organizare a fost acceptat, este posibil ca oamenii să nu se mai fi gândit în continuare la felurile de cârmuire, ci totul să fi fost îngăduit înțelepciunii și voiei celor care trebuiau să conducă, până când experiența a pus în lumină neplăcerile ce rezultau din acest fapt pentru toate părțile; astfel, ceea ce ei au desemnat drept remediu, n-a făcut decât să adâncească rana pe care ar fi trebuit să o vindece. S-a văzut că acest mod că a trăi după voia unui singur om e pricina mizeriei tuturor oamenilor. Aceasta i-a determinat să ajungă la legi din care toți oamenii să poată ști dinainte care le e datoria și care sunt pedepsele încălcării ei.* Hooker, Eccl. Pol. L. I.

între conducători și oameni privitor la cârmuitori și la cârmuire. Totuși, atunci când ambiția și desfrâul vremurilor ce au urmat, împreună cu lingușirea, au dus la înclinația spre păstrarea și sporirea puterii, fără a se mai îndeplini sarcina pentru care aceasta a fost încredințată, și i-a învățat pe prinți să aibă interese distincte și separate de ale supușilor lor, aceștia din urmă au considerat necesar să examineze mai atent *originea* și drepturile *cârmuirii* și să găsească modalități de *a restrânge încălcările* și *a preîntâmpina abuzurile* acelei puteri pe care ei au încredințat-o altora numai în vederea binelui propriu și de care aceștia s-au folosit pentru a le face rău.

112. Putem vedea astfel cât de probabil era ca, prin propriul consimțământ, oamenii, care erau în mod natural liberi fie să se supună cârmuirii tatălui, fie să se alăture altora pentru a alcătui o cârmuire, să încredințeze de obicei *conducerea unui singur om* și să hotărască să fie sub conducerea unei *singure persoane*, fără prea multe condiții exprese de limitare și reglementare a puterii aceluia pe care ei îl credeau suficient de sigur în cinstea și înțelepciunea sa. Prin urmare, nici prin cap nu le-a trecut vreodată că monarhia ar fi *jure divino*, și nu se vorbește despre aceasta până când ea nu ne-a fost revelată de divinitatea acestor din urmă vremuri. Oamenii nici nu au acceptat vreodată ideea că puterea paternă are vreun drept de autoritate sau este temelia oricărei cârmuiri. Astfel, toate acestea sunt suficiente pentru a arăta că, atât cât istoria ne ajută să vedem, suntem îndreptățiți să conchidem că toate nașterile pașnice ale *cârmuirilor* s-au bazat pe *consimțământul oamenilor*. Spun *pașnice* pentru că voi avea ocazia să vorbesc în altă parte de cucerire, pe care unii o apreciază drept o modalitate de naștere a *cârmuirii*.

Cealaltă obiecție împotriva nașterilor societăților politice, în felul în care am menționat, este următoarea:

113. [Dat fiind] *că toți oamenii s-au născut sub o cârmuire sau alta, este imposibil ca unii dintre ei să aibă vreodată liber-*

tatea de a se uni cu alții și de a da naștere uneia noi sau să fie vreodată capabili să aleagă o cârmuire legitimă.

Dacă acest argument ar fi corect, mă întreb cum de apar în lume atât de multe monarhii legitime? Căci, dacă cineva, conform acestei supoziții, îmi poate arăta într-o epocă oarecare un singur om care este *liber* să dea naștere unei monarhii legitime, eu mă văd forțat să-i arăt alți zece *oameni liberi*, din aceeași epocă, având posibilitatea de a se alătura și de a da naștere unei cârmuiri regale sau de orice altă formă. Aceasta demonstrează că dacă cineva, *născut sub autoritatea* altuia, poate fi atât de *liber* încât să aibă dreptul de a-i conduce pe alții într-o comunitate (commonwealth) cu totul nouă și separată, atunci oricine care e *născut sub autoritatea* altuia poate fi la fel de liber și poate deveni conducător sau supus al unei cârmuiri separate și distincte. Astfel, chiar pe baza principiilor lor, fie toți oamenii sunt *liberi*, indiferent de *nașterea* lor, fie există doar un singur prinț îndreptățit și o singură cârmuire legitimă în întreaga lume. Or, în acest ultim caz nu le rămâne altceva de făcut decât, pur și simplu, să ni-l arate pe acesta. Iar când vor fi făcut aceasta, nu mă îndoiesc că întreagă omenire va accepta cu ușurință să i se supună.

114. Deși, ca răspuns la obiecția lor, ar fi suficient să arătăm că ea îi conduce la aceleași dificultăți și pe ei și pe aceia împotriva cărora o folosesc, mă voi strădui totuși să pun mai mult în lumină slăbiciunea acestui argument.

Toți oamenii, susțin ei, *se nasc supuși cârmuirii, prin urmare ei nu pot avea libertatea de a da naștere uneia noi. Fiecare se naște supus tatălui sau prințului său, fiind așadar permanent obligat să i se supună și să asculte.* Este clar că oamenii nu au avut și nici nu au luat în considerare o asemenea *supunere* naturală, față de unii sau de alții, în care să *se fi născut* și care să îi oblige, fără propriul lor consimțământ, atât pe ei, cât și pe urmașii lor să se supună.

115. Căci în istorie, atât în cea sfântă, cât și în cea profană, exemplele cele mai frecvente sunt acelea de oameni renunțând la

ascultare față de jurisdicția sub care au fost născuți și față de familia și colectivitatea în care au fost crescuți, în vederea *instaurării* în altă parte a *unei noi cârmuiri*. Astfel au apărut, în vremurile de început, toate acele comunități mici al căror număr a crescut neîncetat, atâta timp cât a existat spațiu suficient. Ulterior, cele mai puternice sau cele mai norocoase le-au înghițit pe cele mai slabe, cele mari la rândul lor fărâmițându-se în altele mai mici. Toate acestea reprezintă tot atât de multe mărturii împotriva suveranității paterne și dovedesc cu claritate că nu dreptul natural al tatălor, care a revenit urmașilor lor, a dat naștere la început cârmuirilor, din moment ce ar fi fost imposibil ca pe baza acestei temelii să fi apărut atât de multe regate mici. Dacă oamenii nu ar fi avut *libertatea de a se separa* de familiile lor și de cârmuire, oricare ar fi fost aceasta, și de a alcătui așa cum găsesc potrivit comunități distincte și cârmuiri noi, totul ar fi trebuit să fie o singură monarhie universală.

116. Așa s-a întâmplat de la începutul lumii și până azi. Iar oamenii din zilele noastre, *născuți în societăți politice vechi și deja constituite*, care au instituit legi și forme de cârmuire, nu au alte opreliști în calea libertății decât [cele pe care le-ar fi avut] dacă ar fi fost născuți în păduri, printre viețuitoarele neîncrezătoare ce le cutreieră. Cei care încearcă să ne convingă că, *prin nașterea sub o cârmuire, noi suntem în mod natural supuși acesteia*, nemaiputând avea vreun drept sau vreo pretenție la libertatea din starea naturală, nu pot aduce alt argument în favoarea celor spuse (lăsându-l deoparte pe cel al puterii paterne, la care am răspuns deja) decât acela că tații și strămoșii noștri au renunțat la libertatea lor naturală, iar prin obligarea lor ei au obligat și posteritatea la supunere perpetuă față de cârmuirea căreia ei înșiși i-au fost supuși. E adevărat că orice angajamente sau promisiuni a făcut cineva, pentru el însuși, este obligat să le respecte, dar acesta *nu-și poate obliga* printr-un *contract* (compact) sau oricum altcumva copiii sau urmașii. Căci fiul, devenit bărbat, fiind la fel de liber ca și tatăl său, *nu poate fi lipsit de libertate prin nici un act al tatălui*, și nici prin actul oricui altcuiva. Dar, într-adevăr, tatăl poate atașa

terenului de care el s-a bucurat ca supus al unei comunități condiții prin care să-și oblige fiul față de acea comunitate (commonwealth), în măsura în care el vrea să se bucure la rândul său de acele posesiuni care au fost ale tatălui; căci acea avere fiind proprietatea sa, el poate dispune de ea sau o poate organiza așa cum îi place.

117. Iată ce a generat de obicei eroarea în aceste privințe. Deoarece comunitățile nu îngăduie ca vreo parte din ceea ce se află sub autoritatea lor să fie desprinsă sau să producă satisfacții altcuiva decât membrilor comunității, fiul nu se poate bucura de posesiunile tatălui său decât în aceleași condiții în care a făcut-o și acesta, adică devenind membru al societății și supunându-se cârmuirii pe care o găsește instituită în aceeași măsură în care i se supune orice alt membru al acelei comunități. Astfel, *consimțământul oamenilor liberi, născuți sub cârmuire*, singurul lucru care-i transformă pe oameni în *membri ai comunității*, fiind dat nu de toți o dată, ci în mod separat, de fiecare la rândul său, atunci când ajunge la vârsta potrivită pentru aceasta, oamenii nu-l remarcă și cred că nu e dat deloc și că nu e nici necesar, considerând că ei sunt supuși în mod natural la fel cum sunt oameni.

118. Dar, este clar, cârmuirile însele nu văd lucrurile așa. Ele nu *pretind nici o autoritate asupra fiului pe baza celei avute asupra tatălui* și nici nu privesc copiii ca fiindu-le supuși din cauză că tații lor au fost astfel. Dacă un supus al *Angliei* are un copil de la o *englezoaică* în *Franța*, cui îi este acesta supus? Nu regelui *Angliei*, căci el trebuie să aibă permisiunea pentru a-i fi admise aceste privilegii. Nici regelui *Franței*, căci, în acest caz, cum ar avea tatăl său libertatea de a-l duce în altă parte sau de a-l crește cum îi place? Și cine a fost considerat vreodată *trădător* sau *dezertor* pe simplul motiv că a refuzat să apere sau a luptat împotriva țării unde s-a născut din părinți care erau străini de acele locuri? Este clar așadar, urmând practicile cârmuirilor însele, precum și legea dreptei rațiuni că un copil *nu se naște supus nici unei țări sau cârmuiri*. El e supus îndrumării și autorității tatălui său, până când ajunge la vârsta discernământului, și apoi e liber,

având posibilitatea să se supună oricărei cârmuiri vrea și să se alăture oricărui corp politic. Căci dacă fiul unui *englez*, născut în *Franța*, are libertatea și putința de face astfel, este evident că nu există nici o obligație asupra sa derivată din supunerea tatălui său față de acel regat [al Angliei], și nici o constrângere datorată unui contract (compact) al strămoșilor săi. Și de ce n-ar fi fiul său, pe același temei, la fel de liber, deși e născut în altă parte, din moment ce puterea pe care un tată o are în mod natural asupra copiilor săi e aceeași, indiferent unde sunt aceștia născuți, iar legăturile obligațiilor naturale nu sunt îngrădite de granițele pozitive ale regatelor și comunităților?

119. *Orice om* fiind, cum s-a arătat, *liber de la natură*, nimic neputându-l supune vreunei puteri pământești, cu excepția consimțământului său, trebuie determinat ce se înțelege prin *o declarație de consimțire suficientă pentru a-l supune* legilor și cârmuirii. Există o distincție comună între un consimțământ explicit și unul tacit, distincție care privește cazul nostru. Nimeni nu se îndoiește că *numai un consimțământ explicit* al cuiva care intră într-o societate îl face membru deplin al acelei societăți și supus al acelei cârmuiri. Dificultatea e de a determina ce trebuie înțeles printr-un *consimțământ tacit* și în ce măsură obligă acesta, adică până unde va trebui să se considere că un om consimte și se supune cârmuirii, din moment ce el nu a exprimat nimic de genul acesta. În acest sens, eu afirm că oricine deține vreo posesie sau se bucură de vreo parte din teritoriile unei cârmuiri *consimte tacit* prin aceasta și este obligat să se supună legilor acelei cârmuiri la fel ca oricare alt supus al acesteia, atât cât durează starea de a se bucura de ea. Acest lucru este valabil indiferent dacă e vorba de posedarea unui teren de către el și urmașii lui, pentru totdeauna, sau de posedarea unei locuințe, numai pentru o săptămână, sau dacă e vorba pur și simplu de a se afla pe drum, într-o călătorie de plăcere; iar această [obligație] este datorată chiar simplei prezențe pe teritoriul acelei cârmuiri.

120. Pentru a înțelege mai bine aceasta, este potrivit să considerăm că fiecare om, atunci când pentru prima dată devine membru

al unei comunități (commonwealth), prin alăturarea sa la aceasta, el alătură de asemenea și supune colectivității (community) acele posesiuni pe care le deține sau pe care le va deține, [posesiuni] care nu aparțin deja unei alte cârmuiri. Căci ar fi o contradicție evidentă ca un om să alcătuiască împreună cu alții o societate pentru protejarea și reglementarea proprietății, presupunându-se în același timp că terenul acestuia, a cărui proprietate trebuie reglementată de către legile societății, este exclus de sub jurisdicția acelei cârmuiri, căreia proprietarul însuși al terenului îi este supus. Prin urmare, pe baza aceluiași act prin care cineva își alătură persoana, liberă înainte, unei comunități (commonwealth), el își alătură și posesiunile, libere și ele înainte, iar prin aceasta ambele, persoana și posesiunea, devin supuse cârmuirii și autorității acelei comunități, atâta timp cât aceasta există. *Oricine* deci, de acum înainte, *se bucură de o parte de teren* [dobândit] prin moștenire, prin cumpărare, prin autorizare sau în orice alt fel, alăturat și aflat sub cârmuirea acelei *comunități* (commonwealth), *trebuie să accepte terenul o dată cu condiția de a se supune* în aceeași măsură în care o face oricare dintre supușii ei *cârmuirii comunității* (commonwealth), sub a cărei jurisdicție se află acesta.

121. Dar, din moment ce cârmuirea deține o jurisdicție directă numai asupra terenului și aceasta nu îl atinge pe posesorul acestuia (înainte ca el să fi intrat efectiv în societate), decât dacă el îl locuiește și se bucură de el, *supunerea față de cârmuire ia naștere și se încheie o dată cu starea de a se bucura de el.* Astfel, proprietarul, care nu a exprimat nimic altceva decât un *consimțământ tacit* față de o cârmuire, dacă dorește să renunțe la posesia în discuție prin donație, vânzare sau oricum altcumva, are libertatea de a pleca și de a se alătura altei comunități sau de a cădea de acord cu alții pentru a da naștere uneia noi, *in vacuit locis*, în orice parte a lumii pe care ei o găsesc liberă și neposedată. În timp ce acela care a *consimțit* o singură dată să facă parte dintr-o comunitate (commonwealth), printr-un acord (agreement) efectiv și printr-o declarație *explicită*, este permanent și în mod necesar obligat să fie și să rămână supus al acesteia fără altă posibilitate, neputând

niciodată redobândi libertatea din starea naturală, cu excepția cazurilor în care cârmuirea căreia îi era supus fie ajunge să se dizolve, din cauza unei calamități, fie nu-i mai permite, în urma unui act public, să fie membrul său.

122. Dar a te supune legilor unei țări și a trăi pașnic, bucurându-te de privilegiile și protecția acestora, *nu te face membru al acelei societăți*. Este doar o protecție locală și un omagiu datorate de către toți aceia care, nefiind într-o stare de război, ajung pe pământurile aparținând unei cârmuiri, adică în orice loc unde ajunge forța legii acesteia. Dar aceasta *nu-l face pe un om membru al acelei societăți*, supus permanent al acelei comunități, tot așa cum nu-l face pe nici un om supus altuia în a cărui familie acesta a găsit convenabil să se adăpostească câtva timp, deși, în măsura în care el continuă să rămână acolo, este obligat să se conformeze legilor și să se supună cârmuirii pe care o găsește deja instituită. Vedem astfel că *străinii*, trăindu-și întreaga viață sub o altă cârmuire și bucurându-se de privilegiile și protecția acesteia, deși sunt constrânși, chiar în forul lor interior, să se supună administrației ei în aceeași măsură ca oricare alt cetățean, totuși nu ajung prin aceasta să devină *supuși sau membri al acelei comunități*. Nimic în afara intrării în comunitate (commonwealth) printr-un angajament pozitiv, printr-un contract (compact) și o promisiune explicită nu pot da unui om acest statut. Asta e tot ce cred eu cu privire la nașterea societăților politice și la *consimțământul care-l face pe cineva membru* al unei comunități.

Capitolul IX

DESPRE SCOPURILE SOCIETĂȚII POLITICE ȘI ALE CÂRMUIRII

123. Dacă omul în starea naturală ar fi așa de liber cum s-a spus, dacă el ar fi stăpânul absolut asupra persoanei și posesiunilor sale, dacă ar fi egalul celui mai puternic și n-ar fi supus nimănui, de ce ar renunța el la libertate? De ce ar renunța la acest imperiu al său și s-ar supune autorității și stăpânirii unei alte puteri?

La toate acestea este evident să răspundem că, deși în starea naturală el are un asemenea drept, posibilitatea de a se bucura de acesta este totuși foarte nesigură și în mod constant expusă încălcării de către ceilalți.

Căci toți fiind regi în aceeași măsură ca și el, fiecare fiindu-i egal, și cei mai mulți nerespectând cu strictețe echitatea și dreptatea, bucuria provocată de proprietatea pe care o deține în această stare este foarte nesigură, foarte incertă. Aceasta îl face dornic să părăsească această condiție care, oricât de liberă ar fi, este bântuită de teamă și de pericole permanente. Și nu fără temei el urmărește și dorește să se alăture societății altora, care sunt deja împreună sau au de gând să se unească în vederea *conservării* reciproce a vieților, libertăților și proprietăților lor, adică, pentru a folosi un termen general, a *proprietății*.

124. Așadar, *scopul principal* și important urmărit de oamenii care se unesc în comunități și care se supun ei înșiși unei cârmuiri *este conservarea proprietății lor*, în privința căreia starea naturală cunoaște multe neajunsuri.

În primul rând, lipsește o *lege stabilă*, consecventă și știută, acceptată și recunoscută prin consimțământul comun drept etalon al corectitudinii și al incorectitudinii și drept măsură comună pentru rezolvarea disputelor dintre oameni. Căci, deși legea naturală este clară și pe înțelesul tuturor creaturilor raționale, oamenii, fiind părtinitori în privința interesului lor și ignoranți din lipsa studierii legii, nu sunt în măsură să recunoască faptul, că ea îi contrânge să o aplice în propriile lor cazuri.

125. *În al doilea rând*, în starea naturală lipsește *un judecător cunoscut și imparțial*, cu autoritate de a rezolva toate disputele conform legii stabilite. Căci fiecare fiind în această stare atât judecător, cât și executor al legii naturale, oamenii fiind părtinitori cu ei înșiși, este foarte probabil ca pasiunea și răzbunarea să-i împingă prea departe și să pună prea multă ardoare în privința cazurilor proprii, în aceeași măsură în care neglijența și nepăsarea îi fac prea lipsiți de atenție în privința pricinilor altora.

126. *În al treilea rând*, în starea naturală lipsește adesea *puterea* de a susține și de a sprijini sentința, atunci când aceasta este corectă, și de *a o executa* cum se cuvine. Aceia care au adus daune pe nedrept, rareori vor da greș atunci când sunt în stare să consfințească nedreptatea prin intermediul forței; o asemenea rezistență face ca executarea pedepsei să fie deseori periculoasă și adesea distrugătoare pentru aceia care încearcă să o aplice.

127. Astfel, oamenii, în ciuda tuturor avantajelor stării naturale, aflându-se într-o condiție nefavorabilă dacă rămân în aceasta, au fost repede împinși către societate. De aceea găsim rareori oameni care să trăiască o vreme în această stare. Neplăcerile la care ei sunt expuși, datorate exercitării inconsecvente și nesigure a puterii de a pedepsi infracțiunile celorlalți, putere pe care o deține fiecare om, îi fac să caute adăpostul legilor stabilite de cârmuire, urmărind astfel *conservarea proprietății lor.* Aceasta îl face pe fiecare în parte dornic să renunțe la puterea de a pedepsi în vederea exercitării acesteia doar de către aceia care vor fi numiți de ei în acest scop, [iar exercitarea legii se va face] potrivit

unor reguli asupra cărora colectivitatea (community), sau cei autorizați de ea pentru aceasta, vor cădea de acord. Aici se află sursa și *dreptul* originar atât al *ambelor puteri, legislativă și executivă*, cât și al cârmuirilor și societăților însele.

128. Căci în starea naturală, lăsând deoparte libertatea de a avea bucurii nevinovate, un om are două puteri.

Prima dintre acestea este aceea de a face tot ce găsește potrivit pentru conservarea lui însuși și a celorlalți în limitele permise de *legea naturală*, lege comună tuturor, el și restul *omenirii alcătuind o colectivitate* (community), formând o societate distinctă de toate celelalte creaturi. Și dacă n-ar fi existat decăderea și viciul unor degenerați, n-ar fi existat nici nevoia de altceva, nici necesitatea ca oamenii să se rupă de această mare și naturală colectivitate (community) și prin înțelegeri explicite să se întrunească în societăți mai mici și separate.

Cealaltă putere a omului în starea naturală e aceea de *a pedepsi crimele* comise împotriva legii. El renunță la ambele puteri atunci când se alătură unei societăți politice private, dacă îi pot spune așa, sau distincte și devine membru al unei comunități (commonwealth) separate de restul omenirii.

129. La prima dintre *puteri, aceea de a face orice găsește potrivit pentru conservarea lui însuși* și a celorlalți oameni, el *renunță* pentru că aceasta va fi reglementată, în măsura în care conservarea sa proprie și a restului societății o va cere, de legile create de societate, legi care în multe privințe îngrădesc libertatea pe care o avea în virtutea legii naturale.

130. La cea de-a doua, la puterea de *a pedepsi*, el *renunță* în totalitate și se obligă să susțină cu forța sa naturală (pe care putea înainte să o folosească în virtutea autorității proprii așa cum credea potrivit, pentru executarea legii naturale) puterea executivă a societății, așa cum îi va cere legea acesteia. Căci acum, fiind într-o stare nouă, în care urmează să se bucure de multe avantaje, de munca, susținerea și societatea celorlalți în aceeași colectivitate (community), precum și de protecția față de întreaga ei

putere, și el trebuie să renunțe la o parte din libertatea sa naturală de a produce pentru sine, parte cerută de binele, prosperitatea și siguranța societății. Acest lucru nu e doar necesar, ci și just, de vreme ce și ceilalți membri ai societății fac la fel.

131. Dar, deși oamenii renunță atunci când intră în societate la egalitatea, libertatea și puterea executivă pe care o aveau în starea naturală, încredințându-le societății, pentru ca legislativul să dispună de ele așa cum o cere binele acesteia, totuși fiecare făcând aceasta cu intenția de a-și conserva mai bine libertatea și proprietatea (căci nu poate fi presupus ca vreo creatură rațională să își schimbe condiția cu intenția de a și-o înrăutăți), puterea societății, sau *legislativul* constituit de către ei, *nu se întinde niciodată dincolo de binele comun*, ci el este obligat să protejeze proprietatea fiecăruia împotriva acelor trei lipsuri mai sus menționate, care au făcut starea naturală atât de dificilă și nesigură. Astfel, oricine deține puterea legislativă sau supremă a unei comunități este constrâns să cârmuiască după *legi statornice*, stabilite, promulgate și cunoscute de către oameni, și nu după hotărâri improvizate. [E constrâns, de asemenea, să cârmuiască] prin *judecători imparțiali* și corecți, care să rezolve controversele conform acelor legi, și să folosească forța colectivității (community) în interior *numai în executarea unor asemenea legi*, iar în străinătate doar pentru a preveni sau compensa daunele produse din exterior și de a proteja colectivitatea de atacuri sau invazii. Iar toate acestea să nu aibă alt *scop* în afara *păcii, siguranței și binelui public* al oamenilor.

Capitolul X

DESPRE FORMELE UNEI COMUNITĂȚI

132. Majoritatea, care are asupra oamenilor, pentru prima dată uniți într-o societate, întreaga putere a colectivității (community), aceasta aparținându-i, așa cum s-a arătat, în mod natural, poate folosi toată această putere pentru alcătuirea din când în când a legilor colectivității (community) și pentru executarea acestora prin funcționarii desemnați de ea, *forma* cârmuirii fiind în acest caz o *democrație* perfectă. Sau, ea poate încredința puterea de a face legi doar câtorva indivizi aleși, urmașilor și succesorilor lor, fiind în acest caz o *oligarhie*. Sau, poate încredința puterea unui singur om, fiind astfel o *monarhie*; și dacă e încredințată acestuia și urmașilor săi, este o *monarhie ereditară*, iar dacă e încredințată acestuia doar pe parcursul vieții, urmând ca după moartea sa puterea de a numi un succesor să revină majorității, este o *monarhie electivă*. Ținând cont de toate acestea, colectivitatea (community) poate alcătui forme compuse și mixte de cârmuire, așa cum găsește potrivit. Iar dacă la început puterea legislativă ar fi încredințată de majoritate uneia sau mai multor persoane numai pe parcursul vieții acestora sau pe o altă perioadă limitată de timp, urmând ca apoi puterea supremă să îi revină, atunci când ea îi va fi revenit colectivitatea (community) poate dispune din nou de aceasta, [încredințând-o] cui îi face ei plăcere, stabilind astfel o nouă formă de cârmuire. *Forma de cârmuire depinde de persoana sau persoanele căreia sau cărora îi/le e încredințată* puterea supremă, adică puterea *legislativă*. Fiind imposibil de conceput ca

o putere inferioară să poruncească uneia superioare sau ca alta decât puterea supremă să facă legi, rezultă că *forma de cârmuire* depinde de cei cărora le este încredințată puterea de a face legi.

133. Trebuie să se înțeleagă că prin *comunitate* (commonwealth) eu mă refer peste tot nu la democrație sau la orice altă formă de cârmuire, ci la *orice colectivitate* (community) *independentă*, la ceea ce *latinii* desemnau prin cuvântul *civitas*, căruia *comunitate* (commonwealth) îi corespunde cel mai bine în limba noastră, exprimând la modul cel mai propriu o asemenea societate umană, pe care nu o exprimă în *engleză* cuvintele colectivitate (community) sau cetate (citty), căci pot exista colectivități (communities) subordonate unei singure cârmuiri, iar cetate are la noi un înțeles complet diferit de cel de comunitate (commonwealth). Așadar, pentru a evita ambiguitatea, cer permisiunea de a folosi cuvântul *comunitate* (commonwealth) cu sensul cu care l-am găsit folosit de către regele *James Întâi*, pe care eu îl consider ca fiind adevăratul său sens. Însă, dacă acest sens displace cuiva, putem cădea de acord să-l schimbăm cu un altul mai bun.

Capitolul XI

DESPRE ÎNTINDEREA PUTERII LEGISLATIVE

134. Cum principalul scop pentru care oamenii intră în societate este de a se bucura de proprietățile lor în pace și siguranță, iar principalul instrument și mijloc pentru aceasta sunt legile stabilite în acea societate, *prima și fundamentala lege pozitivă* a tuturor comunităților (commonwealths) *este de a constitui puterea legislativă* tot așa cum *prima și fundamentala lege naturală*, care urmează să cârmuiască până și legislativul însuși, *este de a conserva societatea* și (în măsura în care aceasta nu contravine binelui general) de a conserva fiecare persoană din ea. Acest *legislativ* nu este numai *puterea supremă* a statului, ci și o putere sacră și inalienabilă în mâinile persoanei în care a așezat-o o dată comunitatea (commonwealth); de asemenea, nici un edict al altcuiva, în orice formă ar fi el conceput, sau prin orice putere ar fi el sprijinit, nu poate avea forța și obligația inerente unei *legi* dacă nu are aprobarea din partea acelui legislativ pe care l-a ales și numit poporul. Căci, fără aceasta, legea nu ar putea avea ceea ce îi este absolut necesar pentru a fi lege – *consimțământul societății* – societate asupra căreia nimeni nu poate avea puterea de a face legi decât cu consimțământul membrilor ei[1] și prin intermediul autorității primite de la aceștia; prin urmare, toată *supunerea* la care poate fi cineva

[1] *„Deoarece puterea legitimă de a face legi care să poruncească unor întregi societăți de oameni aparține, pe bună dreptate, acelorași societăți ca întreg, ideea că un principe sau potentat, de orice fel există pe pământ, să exercite această putere numai prin sine, și nu în urma însărcinării primite nemijlocit și*

obligat, prin legăturile cele mai solemne, are ca ultimă limită această *putere supremă* și este îndrumată de acele legi pe care ea le adoptă. Nici jurămintele făcute vreunei puteri străine, ori vreunei puteri subordonate din interiorul țării nu pot elibera vreun membru al societății de *supunerea datorată legislativului, care acționează ca urmare a încrederii* lor, nici nu-l pot obliga la supunere față de ceva contrar legilor adoptate astfel sau dincolo de ceea ce permit acestea; căci este ridicol a-ți imagina că un om poate fi silit în ultimă instanță să se *supună* unei alte puteri din societate decât celei *supreme*.

135. Deși *legislativul*, fie că e reprezentat de o singură persoană sau de mai multe, fie că ei în funcțiune mereu sau numai în anumite perioade, este puterea *supremă* în fiecare comunitate (commonwealth), totuși:

Mai întâi, el nu este și nici nu poate fi o putere absolut *arbitrară* asupra vieților și destinelor oamenilor. Căci, fiind numai puterea reunită a tuturor membrilor societății, cedată acelei persoane sau adunări care este legislatorul, ea nu poate fi nimic mai mult decât puterea pe care o aveau acele persoane în starea naturală, înainte de a intra în societate, și la care au renunțat, încredințând-o comunității. Căci nimeni nu poate transfera altcuiva mai multă putere decât are în el însuși și nici nu are, asupra sa sau asupra altcuiva, puterea arbitrară absolută de a-și nimici propria viață sau de a lua viața sau proprietatea altora. Așa cum s-a dovedit, un om nu poate deveni supusul puterii arbitrare a altuia și, deoarece el nu are în starea na-

---

personal de la Dumnezeu, nici în urma autorității izvorâte de la bun început din consimțământul persoanelor asupra cărora impune el legea, nu înseamnă nimic altceva decât o tiranie pur și simplu. Prin urmare, nu este lege ceea ce nu a fost făcut astfel, prin aprobarea generală." Hooker, Eccl. Pol. I 1, secțiunea 10. „*Deci, trebuie să observăm, în privința acestui punct, că, deoarece oamenii nu au în mod natural puterea deplină și desăvârșită de a porunci unor întregi mulțimi politice, noi nu putem nicicum fi la porunca vreunui om în viață, în absența totală a consimțământului nostru. Și ne dăm într-adevăr consimțământul să fim conduși atunci când acea societate din care facem parte a consimțit înainte, la un moment dat, la aceasta, fără a revoca acest fapt mai târziu, printr-un acord universal asemănător.*

Prin urmare, legile omenești de orice tip există în urma consimțământului." Ibid.

turală vreo putere arbitrară asupra vieții, libertății sau posesiunii altuia, ci numai atâta putere cât i-a dat legea naturii pentru a se conserva pe sine și restul omenirii, aceasta este tot ceea ce el încredințează sau poate încredința el statului, și, prin intermediul acestuia, puterii legislative, astfel încât *legislativul* nu poate avea o putere mai mare decât aceasta. Puterea legislatorilor (în întinderea ei maximă) este *limitată la binele public* al societății. Ea nu are alt scop decât conservarea, deci nu poate avea niciodată dreptul de a-și nimici supușii, de a-i face sclavi sau de a-i sărăci în mod intenționat[1]. Obligațiile impuse de legea naturală nu încetează în societate, ci, în multe cazuri, sunt numai adaptate acesteia, adăugându-li-se prin legile omenești pedepse recunoscute, pentru a întări ascultarea lor. Deci, legea naturală rămâne regula eternă pentru toți oamenii – pentru *legislatori* ca și pentru ceilalți. Atât *regulile* pe care le fac legislatorii în privința acțiunilor celorlalți oameni, cât și propriile lor acțiuni și cele ale celorlalți trebuie să se conformeze legii naturale, adică voinței lui Dumnezeu, a cărei enunțare este această lege; și, întrucât *legea fundamentală a naturii* este aceea de *a conserva omenirea*, nici o aprobare omenească nu poate fi bună sau validă dacă încalcă această lege.

136. *În al doilea rând, legislativul* sau autoritatea supremă nu își poate asuma puterea de a conduce prin decrete arbitrare pro-

---

[1] *„Există două fundamente pe care se sprijină societățile politice, primul fiind o înclinație naturală prin care toți oamenii doresc o viață în societate și în tovărășie, iar celălalt – o poruncă, asupra căreia există un acord expres sau secret, referitor la modalitatea unirii lor pentru a vieții împreună; ultimul este ceea ce numim lege a unui stat, însuși sufletul unui corp politic ale cărui părți sunt animate, ținute împreună și puse în mișcare de către lege, în cadrul unor acțiuni de tipul celor pe care le necesită binele comun. Legile politice, menite ordinii și reglementării externe între oameni, nu sunt niciodată conturate așa cum trebuie dacă nu se presupune că voința omului este în ea însăși încăpățânată, rebelă și potrivnică oricărei ascultări față de legile sacre ale naturii sale. Dacă nu se presupune că omul este doar cu puțin mai bun decât o fiară sălbatică în ceea ce privește natura sa plină de vicii, legile nu asigură cum trebuie îngrădirea acțiunilor exterioare, astfel ca ele să nu reprezinte o piedică în calea binelui comun pentru care sunt instituite societățile. Iar dacă nu fac aceasta, ele nu sunt desăvârșite."* Hooker, Eccl. Pol. I, 1, secțiunea 10.

vizorii[1], ci este *obligat să împartă dreptatea* și să decidă drepturile supusului prin *legi stabile promulgate* și prin *judecători autorizați recunoscuți*. Deoarece legea naturală este nescrisă și, prin aceasta, de negăsit altundeva decât în mințile oamenilor, cei care, din pasiune sau din interes, o citează sau o aplică greșit nu pot fi prea ușor convinși de greșeala lor acolo unde nu există nici un judecător autorizat. Astfel, ea nu slujește, așa cum ar trebui, la determinarea drepturilor și la apărarea proprietăților celor care trăiesc sub ea, mai ales acolo unde fiecare este judecător, interpret și executor al ei, și aceasta în propriul său caz. Și deoarece cel care are dreptul de partea sa dispune în mod obișnuit doar de propria sa putere, el nu are destulă forță pentru a se apăra de vătămări sau pentru a-i pedepsi pe delincvenți. Pentru a evita aceste inconveniente care creează confuzie în privința proprietăților lor în starea naturală, oamenii se unesc în societăți, pentru a putea dispune de puterea reunită a întregii societăți ca să le poată asigura și apăra proprietățile și pentru ca să poată avea *reguli stabile* care să o delimiteze, astfel încât fiecare să poată ști ce este al său. În acest scop, oamenii încredințează întreaga lor putere naturală societății în care intră, iar comunitatea (commonwealth) așază puterea legislativă în mâinile în care crede că este cel mai bine să le așeze, cu încrederea că membrii ei vor fi conduși de legi enunțate public; altfel, pacea, liniștea și proprietatea lor vor fi în aceeași nesiguranță ca și în starea naturală.

137. Nici puterea arbitrară absolută, nici cârmuirea în absența *legilor bine stabilite, durabile* nu pot fi în acord cu scopurile societății și cârmuirii, pentru care oamenii nu ar părăsi libertatea stării naturale și ale căror constrângeri nu și le-ar asuma, dacă acestea nu

---

[1] *„Legile omenești reprezintă măsuri referitoare la oameni, ale căror acțiuni trebuie să le îndrume, chiar dacă ele însele, la rândul lor, au de asemenea regulile lor mai înalte, conform cărora sunt măsurate; iar aceste reguli sunt două – legea lui Dumnezeu și legea naturală, astfel încât legile omenești trebuie întocmite în conformitate cu legile generale ale naturii și fără a intra în contradicție cu vreo lege pozitivă a Scripturii – în orice alt caz ele sunt rău întocmite."* Ibid., I, 3, secțiunea 9.

„Pare într-adevăr lipsit de rațiune ca oamenii să fie constrânși la ceea ce reprezintă un inconvenient pentru ei." Ibid., I, 1, secțiunea 10.

le-ar conserva viețile, libertățile și averile și nu le-ar asigura pacea și liniștea prin *reguli explicit formulate* ale dreptului și proprietății. Nu se poate presupune că, dacă ar avea puterea de a face acest lucru, ei ar intenționa să dea unui om sau mai multora o putere absolută asupra persoanelor și destinelor lor și să depună în mâna magistratului forța de a-și exercita în mod arbitrar, asupra lor, voința lui nelimitată. Aceasta ar însemna să se pună pe ei înșiși într-o condiție mai rea decât starea naturală, în care aveau libertatea de a-și apăra dreptul împotriva vătămărilor provocate de ceilalți și se aflau pe poziții de egalitate în privința forței de a menține acest drept, dacă erau atacați de un singur om sau de mai mulți împreună. Pe când, dacă presupunem că s-au încredințat pe ei înșiși *puterii arbitrare absolute* și voinței unui legislator, aceasta înseamnă că ei singuri s-au dezarmat și l-au înarmat pe el pentru ca să poată face din ei o pradă oricând dorește. Căci omul expus puterii arbitrare a unui singur om care poruncește la o sută de mii de oameni se află într-o condiție mult mai rea decât cel expus puterii arbitrare a o sută de mii de oameni luați separat, pentru că nimeni nu este sigur că voința celui care dispune de o asemenea putere de comandă, este mai bună decât cea a altor oameni, chiar dacă forța sa este de o sută de mii de ori mai mare. Prin urmare, sub orice formă de stat s-ar afla, puterea conducătoare ar trebui să cârmuiască prin *legi declarate și recunoscute* și nu prin dictate provizorii și hotărâri incerte. Căci omenirea s-ar afla într-o condiție mult mai rea decât în starea naturală dacă ar înarma un om sau câțiva cu puterea reunită a unei mulțimi, forțându-i pe oameni să asculte de bunul plac, de decretele extravagante și necontrolate izvorâte din gândurile lor pripite sau neîngrădite și din voința lor până în acel moment necunoscută, fără a avea stabilite nici un fel de măsuri care să le poată îndruma și justifica acțiunile. Căci, fiind numai în scopul binelui societății, toată puterea pe care o are cârmuirea nu trebuie să fie *arbitrară* și conformă bunului plac. De asemenea ea trebuie exercitată prin legi bine stabilite și promulgate, atât pentru ca oamenii să-și cunoască datoria și să fie în siguranță în cadrul limitelor legii, cât și pentru ca toți conducătorii să fie ținuți între granițele cuvenite și să nu fie tentați de a folosi puterea pe care o au în scopuri și în măsuri pe care oamenii nu le-ar fi cunoscut și acceptat de bunăvoie.

138. *În al treilea rând, puterea supremă nu-i poate lua* unui om vreo parte a *proprietății* sale fără consimțământul său. Fiind scopul cârmuirii și cel pentru care oamenii intră în societate, conservarea proprietății presupune și reclamă în mod necesar ca oamenii *să aibă proprietate*; fără de care, trebuie presupus că, intrând în societate, ei ar pierde chiar scopul pentru care au intrat – ceea ce reprezintă o absurditate prea mare pentru a putea fi acceptată de cineva. Prin urmare, *întrucât posedă proprietăți, oamenii din societate* au un asemenea drept la bunurile care sunt ale lor prin legile comunității, încât nimeni nu are dreptul de a le lua averea sau vreo parte a proprietății fără consimțământul lor; fără acest drept, ei nu au nici un fel de *proprietate*. Căci eu nu pot avea cu adevărat o *proprietate* dacă altul mi-o poate lua pe drept când dorește, împotriva consimțământului meu. Rezultă că este o greșeală a crede că puterea supremă sau *legislativă* a vreunei comunități (commonwealth) poate face orice vrea și poate dispune de averile supușilor săi *în mod arbitrar*, sau că le poate lua vreo parte din ele după bunul plac. Așa ceva nu este de temut în cazul cârmuirilor în care *legislativul* constă, în întregime sau numai într-o parte a sa, în adunări nestatornice ai căror membri, la dizolvarea acestora, sunt supuși legilor obișnuite ale țărilor lor în mod egal cu ceilalți. Dar, în cazul cârmuirilor în care *legislativul* fie este o singură adunare stabilă, întotdeauna în funcțiune, fie este un singur om, ca în monarhiile absolute, există încă primejdia că aceștia vor crede că au un interes diferit de cel al restului comunității și astfel vor fi în stare să își mărească propriile bogății și puterea, luând de la oameni după cum cred de cuviință. Căci, deși pot exista legi bune și echitabile pentru a stabili granițele dintre el și semenii săi, *proprietatea* unui om nu este câtuși de puțin sigură dacă acela care poruncește supușilor are puterea de a lua ce parte dorește din *proprietatea* oricărui om particular, de a o folosi și de a dispune de ea după cum crede de cuviință.

139. Dar, deoarece *cârmuirea*, în orice mâini s-ar găsi ea, este așa cum am arătat mai înainte, încredințată cu condiția și în *scopul* ca oamenii să poată avea și să-și poată păstra în siguranță *proprietățile*, principele sau senatul, deși pot avea puterea de a întocmi legi pentru reglementarea *proprietății* între supuși, nu pot avea puterea

de a lua pentru ei înșiși toată *proprietatea* supușilor sau numai o parte a ei fără consimțământul acestora. Căci aceasta ar însemna de fapt să nu le lase supușilor nici un fel de *proprietate*. Iar pentru a demonstra că până și *puterea absolută*, acolo unde este necesară, nu este *arbitrară* prin aceea că este absolută, ci este limitată de către acel temei, și restrânsă la acele scopuri, care au cerut ca în anumite cazuri ea să fie absolută, este suficient să ne referim la practica obișnuită a disciplinei militare. Conservarea armatei, și prin aceasta a întregii comunități (commonwealth), necesită o *supunere absolută* față de ordinele fiecărui ofițer superior, iar a nu se supune sau a contesta cele mai primejdioase și mai lipsite de rațiune ordine înseamnă chiar moartea. Cu toate acestea, vedem că nici sergentul, care ar putea ordona unui soldat să mărșăluiască până în gura unui tun, sau să stea într-o breșă în care este aproape sigur că va pieri, nu îi poate ordona acestuia să îi dea fie și un penny din banii săi; nici *generalul*, care îl poate condamna la moarte pentru că și-a părăsit postul, sau pentru că nu a ascultat ordinele cele mai disperate – cu toată puterea sa absolută de viață și de moarte – nu poate totuși să dispună de vreun sfanț din averea acelui soldat sau să confiște o iotă din bunurile aceluia căruia îi poate comanda orice și pe care îl poate spânzura pentru cea mai mică neascultare. Căci o asemenea ascultare oarbă este necesară scopului pentru care comandantul are puterea sa, adică necesară conservării celorlalți, în timp ce a dispune de bunurile soldatului nu are nimic de-a face cu scopul propus.

140. Este adevărat, cârmuirea nu poate fi întreținută fără mari cheltuieli și se cuvine ca fiecare om ce se bucură de partea sa de protecție să plătească o proporție din averea sa pentru menținerea ei. Dar aceasta trebuie să se facă cu consimțământul său, adică cu consimțământul majorității – dat fie de oamenii înșiși, fie de reprezentanții aleși de către ei. Căci dacă o persoană ar pretinde *puterea de a impune și de a percepe taxe* de la oameni în virtutea propriei sale autorități și fără un astfel de consimțământ din partea lor, ea ar încălca astfel *legea fundamentală a proprietății* și ar submina scopul cârmuirii. Ce fel de proprietate ar mai fi aceea pe care un altul are dreptul de a mi-o lua oricând îi place?

141. *În al patrulea rând, legislativul nu poate transfera în alte mâini puterea de a face legi.* Căci aceasta fiind doar o putere delegată de oameni, cei care o au nu o pot transfera altora. Numai oamenii pot aproba forma de stat, iar aceasta se face prin constituirea legislativului și prin numirea celor în ale căror mâini se va găsi această putere. Iar când oamenii spun „ne vom supune regulilor și vom fi cârmuiți de *legile* făcute de acești oameni în cutare forme", nimeni altcineva nu va putea spune că alții fac *legi* pentru ei; iar oamenii nu vor fi constrânși de alte *legi* decât de cele adoptate de cei pe care i-au ales și autorizat să facă legi pentru ei. Izvorând de la oameni printr-o delegare și instituire voluntară pozitivă, puterea *legislativului* nu poate fi alta decât cea exprimată prin acea delegare pozitivă, iar aceasta fiind numai puterea de a face *legi* și nu cea de a face *legislatori*, *legislativul* nu poate avea nici o putere de a transfera altor persoane autoritatea de a face legi.

142. Acestea sunt *limitele* pe care încrederea investită în ei de către societate, precum și legea lui Dumnezeu și legea naturală le-au *pus puterii legislative* a fiecărei comunități (commonwealth), în toate formele de cârmuire.

Mai întâi, ei trebuie să cârmuiască prin intermediul unor *legi stabile și promulgate*, care să nu varieze în cazuri particulare, ci să existe ca singură regulă atât pentru bogați, cât și pentru săraci, atât pentru favoritul de la curte, cât și pentru țăranul de la plug.

În al doilea rând, aceste *legi* trebuie întocmite numai în scopul ultim *al binelui oamenilor.*

În al treilea rând, ei nu trebuie *să pună taxe* pe proprietatea oamenilor *fără consimțământul acestora*, dat de ei înșiși sau de către reprezentanții lor. Iar aceasta privește efectiv numai cârmuirile în care *legislativul* este întotdeauna în funcțiune, sau cel puțin pe acelea în care oamenii nu au rezervat nici o parte a acestuia reprezentanților care să fie din când în când aleși de către ei înșiși.

În al patrulea rând, *legislativul* nu trebuie și nici *nu poate să transfere altcuiva puterea de a face legi* sau să o mute în alt loc decât acela în care au așezat-o oamenii.

Capitolul XII

DESPRE PUTEREA LEGISLATIVĂ, EXECUTIVĂ ȘI FEDERATIVĂ A COMUNITĂȚII

143. Puterea legislativă este aceea care are dreptul de *a îndruma* folosirea *forței comunității* în scopul conservării acesteia și a membrilor săi. Dar, din cauză că acele legi care trebuie executate în mod constant și a căror forță trebuie să continue fără încetare, pot fi făcute într-o perioadă scurtă de timp, rezultă că nu e nevoie ca legislativul să existe în permanență, neavând mereu de lucru. Și pentru că poate fi o tentație prea mare pentru slaba fire umană, avidă de putere, ca aceia care dețin puterea de a face legi să aibă de asemenea în mâinile lor puterea de a le executa, prin aceasta putându-se sustrage supunerii legilor pe care le fac și putând să le potrivească atât în alcătuire, cât și în executare, avantajului lor particular (ajungând astfel să aibă un interes distinct de restul colectivității, opus scopului societății și cârmuirii), în comunitățile bine orânduite, unde binele întregului este chibzuit așa cum trebuie, puterea legislativă este încredințată mai multor persoane care, în mod corespunzător întrunite, au prin ele însele sau în comun cu altele o putere de a face legi. Iar după ce le-au creat, separate fiind din nou, ele însele devin supuse legilor pe care le-au făcut, aceasta fiind o legătură nouă și strânsă pentru ele care le atenționează că alcătuirea legilor este spre binele public.

144. Dar pentru că legile, care sunt făcute dintr-o dată și în scurtă vreme, au o forță constantă și continuă și au nevoie de o *executare permanentă* sau îngrijire, este prin urmare necesar ca în afara puterii legislative să existe o *putere permanentă* care să

vegheze la executarea legilor valabile. Și astfel *puterea legislativă* și *cea executivă* ajung adesea să fie separate.

145. În orice comunitate (commonwealth) există încă o *putere*, pe care cineva ar putea-o numi *naturală*, pentru că e aceea care corespunde puterii pe care fiecare a avut-o în mod natural înainte de a intra în societate. Și, deși într-o comunitate membrii acesteia rămân persoane distincte unele față de celelalte și sunt cârmuiți ca atare de către legile societății, în ceea ce privește restul omenirii ei alcătuiesc un corp care se găsește încă, la fel cum era înainte fiecare membru al său, în stare naturală față de restul omenirii. Așa se face că și controversele care au loc între orice membru al unei societății și aceia exteriori ei sunt rezolvate de obște și că o ofensă adusă unuia dintre ei angajează întregul corp în repararea acesteia. Astfel, din această perspectivă, întreaga colectivitate (community) este un corp care se găsește în stare naturală față de toate celelalte state sau persoane exterioare ei.

146. În acest corp se află, prin urmare, puterea de a face război și pace, ligi și alianțe și orice tranzacție cu orice persoană și colectivitate (community) fără comunitate (commonwealth), [putere ce] poate fi numită *federativă*, dacă vrem. Iar dacă chestiunea este înțeleasă astfel, îmi e indiferent cum e numită puterea.

147. Aceste două puteri, *executivă* și *federativă*, deși sunt cu adevărat distincte între ele, una constând în *executarea* legilor locale ale societății *în interiorul său*, asupra tuturor celor ce sunt părți ale ei, iar cealaltă în administrarea *siguranței și a interesului public în afară*, cu privire la toți aceia care pot aduce beneficii sau daune acesteia, totuși ele sunt aproape întotdeauna unite. Și, deși administrarea pricepută sau nu a acestei *puteri federative* este de mare importanță pentru comunitate, ea poate fi în mai mică măsură decât cea executivă dirijată după legi pozitive, stabilite anterior; ea trebuie în mod necesar lăsată pe seama prudenței și înțelepciunii acelora în mâinile cărora se află, pentru a fi administrată spre binele public. Căci legile care privesc supușii unii față de alții, având rostul de a le dirija acțiunile, pot prea bine să le

preceadă pe acestea. Dar ceea ce trebuie făcut cu privire la străini, depinzând mult de acțiunile acestora și de schimbarea țelurilor și intereselor lor, trebuie *lăsat* în mare măsură în seama *înțelepciunii* acelora cărora le-a fost încredințată această putere, pentru a fi orânduit în avantajul comunității.

148. Deși, cum am spus, *puterea executivă* și *cea federativă* ale oricărei colectivități (community) sunt într-adevăr distincte între ele, totuși ele sunt cu greu separabile și imposibil de așezat în același timp în mâinile unor persoane distincte. Căci ambele cer forța societății pentru a fi exercitate, or este aproape impracticabil să încredințăm forța comunității unor mâini distincte și nesubordonate sau *să se atribuie puterea executivă* și *cea federativă* unor persoane care acționează separat, prin aceasta forța publicului aflându-se sub comenzi diferite, ceea ce ar merge uneori, dar alteori ar cauza ruina și dezastrul.

Capitolul XIII

DESPRE SUBORDONAREA PUTERILOR STATULUI

149. Într-un stat constituit, care se sprijină pe propriul său fundament și acționează conform propriei sale naturi (adică pentru conservarea comunității), nu poate exista decât *o singură putere supremă, cea legislativă*, căreia i se subordonează și trebuie să i se subordoneze toate celelalte. Cu toate acestea, puterea legislativă fiind doar o putere dată în custodie pentru a acționa în anumite scopuri, *în mâinile oamenilor rămâne puterea supremă* de a înlătura sau de *a schimba legislativul* dacă descoperă că acesta acționează contrar încrederii puse în el. Deoarece puterea *încredințată* pentru a atinge un anume scop este limitată de acel scop, ori de câte ori acest scop este în mod evident neglijat sau se acționează contrar lui, încrederea trebuie în mod necesar retrasă, iar puterea – pusă înapoi în mâinile celor ce au dat-o, pentru ca ei să o poată ulterior așeza din nou unde vor crede că este cel mai bine pentru siguranța și securitatea lor. Deci, *colectivitatea* (community) *păstrează* mereu *o putere supremă* de a se păzi de încercările și intențiile oricui, chiar și ale legislatorilor ei, ori de câte ori aceștia sunt atât de nesăbuiți sau de răi încât să-și întocmească și să-și ducă la capăt proiectele împotriva libertăților și proprietăților supusului. Căci nici un om și nici o societate de oameni nu au puterea de a-și încredința *conservarea* și, în consecință, mijloacele acesteia, voinței absolute și stăpânirii arbitrare a altuia; dacă cineva încearcă să-i aducă într-o asemenea stare de sclavie, ei au întotdeauna dreptul de a păstra acele lucruri de care nu au puterea să se despartă și

de a se dispensa de cei care încalcă această lege fundamentală, sacră și de neschimbat, a *autoconservării*, pentru care au intrat în societate. Deci, se poate spune că, în această privință, *colectivitatea* (community) este *întotdeauna puterea supremă*, dar fără a se considera că ea se află sub vreo formă anume de cârmuire, căci această putere a oamenilor nu se poate manifesta înainte de dizolvarea cârmuirii.

150. În toate cazurile în care se menține cârmuirea, *puterea legislativă* este cea supremă. Căci acela care poate da legi altcuiva trebuie să fie superior celui căruia îi dă aceste legi și, deoarece legislativul nu este legislativ decât prin dreptul pe care îl are de a face legi pentru toate părțile și pentru fiecare membru al societății, prescriind reguli pentru acțiunile lor și acordând puterea de a le aplica atunci când sunt încălcate, el trebuie să fie *puterea supremă*, iar toate celelalte puteri ale membrilor sau părților societății trebuie să izvorască din ea și să i se subordoneze.

151. În unele comunități (commonwealths), în care *puterea legislativă* nu este întotdeauna în funcțiune, iar cea *executivă* este investită într-o singură persoană, care participă, de asemenea, la cea legislativă, acea persoană poate fi numită, într-un sens acceptabil, *supremă*. Este supremă aceasta nu pentru că are în ea însăși toată puterea supremă – aceea de a face legi, ci pentru că are în ea *puterea executivă supremă*, de la care își trag toți magistrații inferiori cele câteva puteri subordonate, sau cel puțin cea mai mare parte a lor. De asemenea, neavând nici o putere legislativă superioară, căci nu se poate face nici o lege fără consimțământul său – pe care nu ne putem aștepta să-l subordoneze vreodată celeilalte părți a puterii legislative – această persoană este pe bună dreptate *supremă* în acest sens. Dar trebuie, totuși, observat că jurămintele de *supunere* și *fidelitate* care i se fac nu i se adresează ei în calitatea sa de legislator suprem, ci în aceea de *executor suprem* al legii întocmite de către puterea sa reunită cu a celorlalți. Deoarece *supunerea* nu este altceva decât *ascultarea față de lege*, ascultare la care persoana respectivă nu mai are nici un drept dacă încalcă

legea și pe care nici nu și-o poate revendica altfel decât în calitate de persoană publică investită cu puterea legii, reiese că persoana respectivă trebuie considerată imaginea, umbra sau reprezentantul comunității (commonwealth) rezultat din voința societății, voință declarată în legile acesteia; deci, ea nu are altă voință sau putere în afară de cea a legii. Iar atunci când renunță la această reprezentare, la această voință generală, acționând conform propriei sale voințe private, ea se degradează pe sine și devine doar o persoană privată, fără vreo putere sau voință care să-i confere dreptul ca toți ceilalți să i se *supună*; căci membrii comunității nu datorează *supunere* decât voinței publice a societății.

152. *Puterea executivă* aflată oriunde altundeva decât în mâinile unei persoane care deține și o parte din cea legislativă este în mod evident subordonată acesteia din urmă și răspunzătoare față de ea și poate fi schimbată și mutată după bunul plac. În acest caz, este evident că nu *puterea executivă supremă* este exceptată de la subordonare, ci puterea executivă supremă investită în acela care, deținând și o parte din puterea legislativă, nu mai are o putere legislativă superioară lui, distinctă, față de care să se subordoneze și să fie răspunzător, în privința lucrurilor cărora nu li se va alătura și la care nu va consimți, astfel încât el nu este subordonat cuiva mai mult decât crede chiar el potrivit – ceea ce, s-ar conchide cu siguranță, înseamnă că este subordonat în foarte mică măsură. Nu avem nevoie să vorbim despre alte *puteri ministeriale și subordonate* dintr-un stat, căci ele sunt atât de numeroase și de variate, după diferitele obiceiuri și alcătuiri ale fiecărui stat, încât este imposibil să prezentăm o descriere a fiecăreia în parte. Numai în măsura în care aceasta este necesar scopului de față, putem observa că nici una dintre aceste puteri nu posedă vreun tip de autoritate dincolo de ceea ce le este delegat printr-o aprobare și însărcinare pozitivă și că sunt toate explicabile printr-o altă putere din comunitate (commonwealth).

153. Nu este necesar, nici măcar avantajos, ca *legislativul să existe mereu*. Dar e absolut necesar să existe *puterea executivă*,

deoarece, chiar dacă nu e mereu nevoie să fie făcute legi noi, e nevoie mereu să fie executate cele deja existente. Atunci când *membrii legislativului* au încredințat altcuiva *puterea de a executa* legile pe care ei le-au făcut, acestora le-a rămas totuși posibilitatea de a recăpăta puterea, atunci când au un temei pentru aceasta, și de a pedepsi orice rea administrare a legilor. La fel stau lucrurile și în cazul puterii *federative*, aceasta și cea executivă fiind ambele *supuse și subordonate legislativului*, care, așa cum s-a arătat, este puterea supremă într-o comunitate (commonwealth) constituită. Presupunându-se că *legislativul*, în acest caz, e alcătuit din câteva persoane (căci dacă ar fi o singură persoană, aceasta nu poate decât să existe în permanență și astfel să dețină, în calitate de putere supremă, puterea executivă supremă alături de cea legislativă), acestea se pot *întruni și-și pot exercita legislatura* la datele pe care fie constituția lor originară, fie propria hotărâre le stabilește, fie când le place, dacă nu s-a stabilit o dată sau nu e prescrisă nici o altă cale de a fi convocate. Căci puterea supremă, fiindu-le atribuită de către oameni, le aparține mereu și o pot exercita când le place, dacă nu sunt limitați la anumite perioade de constituția lor originară sau de vreun act al puterii lor supreme pe care l-au hotărât la un anumit moment, iar când sosește acea dată ei au dreptul de a se *întruni* și *acționa* din nou.

154. Dacă *legislativul* sau orice parte a acestuia e alcătuit din reprezentanți aleși pentru acea perioadă de către oameni, care apoi revin la starea comună de supuși și nu mai au nici un rol în legislatură decât în urma unei noi alegeri, această putere de a alege trebuie de asemenea să fie exercitată de oameni, fie la anumite perioade stabilite, fie atunci când sunt convocați pentru aceasta. Iar în acest din urmă caz, puterea de a convoca legislativul e de obicei încredințată executivului și are în privința duratei una din aceste două limite: fie constituția originară impune *întrunirea* și *acțiunea* lor la anumite intervale de timp, iar atunci puterea executivă nu face altceva decât să îndrume în mod supus pentru alegerea și întrunirea lor; fie e lăsată în seama înțelepciunii sale [a executivului] grija de a-i chema la noi alegeri, atunci când

ocaziile sau nevoile obștii cer amendarea legilor vechi, facerea unora noi, refacerea sau prevenirea unor inconveniente care au legătură cu oamenii sau îi pun în pericol.

155. Se poate întreba aici ce se întâmplă dacă puterea executivă, care e înzestrată cu forța comunității, va folosi acea forță pentru a împiedica *întrunirea* și *acțiunea legislativului*, atunci când constituția originară sau nevoile publice o cer? Eu susțin că folosirea forței fără autoritate asupra oamenilor, și contrar încrederii pe care oamenii o au în el, reprezintă o stare de război cu aceștia, care au dreptul de *a-și repune legislativul în exercitarea* puterii. Căci alegând un legislativ, cu intenția ca membrii săi să exercite puterea de a face legi, fie la anumite date stabilite, fie când este nevoie de aceasta, atunci când ei sunt împiedicați de oricine de la ceva atât de necesar societății și în care constă siguranța și conservarea oamenilor, oamenii au dreptul de a-l îndepărta prin forță. În toate stările și condițiile, remediul adevărat pentru *forța* lipsită de autoritate este de a opune acesteia *forța*. Folosirea *forței* fără autoritate îl pune totdeauna pe cel care o folosește într-o *stare de război*, ca agresor, și îl face pasibil de a fi tratat ca atare.

156. Puterea de *a întruni și suspenda legislativul*, încredințată executivului, nu îi dă executivului o superioritate asupra acestuia, dar înseamnă că acestuia îi e acordată o mare încredere pentru siguranța oamenilor, într-un caz în care nesigurele și schimbătoarele probleme umane nu pot fi prinse într-o regulă fixată cu fermitate. Căci, nefiind posibil ca primii organizatori ai cârmuirii să fie prin previziuni atât de buni cunoscători ai evenimentelor viitoare încât să fie capabili să stabilească corect dinainte perioadele revenirii și durata *întrunirilor legislativului* pentru vremurile ce vor urma, astfel încât să poată răspunde tuturor nevoilor comunității, cel mai bun remediu ce poate fi găsit pentru acest defect este de a lăsa aceasta pe seama înțelepciunii cuiva care să existe în permanență și a cărui sarcină să fie păzirea binelui public. *Frecventele întâlniri ale membrilor legislativului* și continuările îndelungi ale întrunirilor lor, fără a fi necesar, nu pot

decât să fie o povară pentru oameni și vor produce în timp neplăceri mult mai periculoase, chiar dacă schimbările rapide ar putea fi de asemenea natură încât să fie nevoie de ajutorul lor. Orice întârziere a *convocării* lor poate pune în pericol obștea, iar uneori sarcinile lor pot fi atât de întinse încât perioada limitată a existenței lor să fie prea scurtă pentru această muncă și să priveze obștea de acele avantaje pe care le-ar putea avea doar în urma maturei lor deliberări. Ce poate fi făcut în acest caz pentru a evita expunerea colectivității la jocul întâmplării, pe de o parte, și la intervale și perioade fixe, pe de alta, în *întrunirea și acțiunea legislativului*, decât să le încredințeze pe acestea înțelepciunii câtorva, care fiind prezenți și cunoscând starea problemelor publice pot face uz de această prerogativă spre binele public? Și unde în altă parte poate fi plasată mai bine această prerogativă decât în mâinile celui în care a fost pusă și executarea legilor în același scop? Astfel, presupunând că reglementarea datelor pentru *întrunirea și ființarea legislativului*, nu sunt stabilite de constituția originară, ea cade în mod natural în sarcina executivului, nu ca o putere arbitrară depinzând de plăcerea sa, ci cu încrederea de a fi exercitată în permanență pentru bunăstarea publică, așa cum evenimentele vremii și diversele schimbări o pot cere. Dacă *perioadele stabilite pentru întrunirea lor* sau *libertatea* lăsată prințului *pentru a convoca legislativul*, sau poate un amestec al ambelor pot provoca neplăceri, nu este preocuparea mea să le cercetez aici, ci doar să arăt că, deși puterea executivă poate avea prerogativa *de a convoca* și *suspenda asemenea întruniri ale legislativului*, totuși această prerogativă nu o face superioară acestuia.

157. Lucrurile din această lume sunt într-atât de constant un flux, încât nimic nu rămâne pentru multă vreme în aceeași stare. Astfel, oamenii, bogățiile, comerțul, puterea își modifică starea; orașe atotputernice, înfloritoare cad în ruină și se dovedesc în timp cotloane dezolante și neglijate, în timp ce alte locuri nefrecventate devin țări populate, pline de bunăstare și locuitori. Dar lucrurile neschimbându-se în permanență în mod egal, iar interesul particular menținând adesea obiceiurile și privilegiile, atunci

când temeiurile acestora au încetat, se întâmplă adesea ca în cârmuiri în care o parte a legislativului constă în *reprezentanți* aleși de către oameni, de-a lungul timpului, această *reprezentare* să devină foarte *inegală* și disproporționată în raport cu temeiurile pe care a fost inițial stabilită. La ce imense absurdități poate conduce continuarea acestui obicei, atunci când se renunță la rațiune, poate fi dovedit când privim simplul nume al unui oraș din care nu rămân mai mult decât ruinele, în care cu greutate se poate adăposti altceva decât o stână sau în care nu pot fi găsiți alți locuitori în afara unui păstor, trimițând *tot atâți reprezentanți* la marea întrunire a legiuitorilor ca și o întreagă regiune plină de bogății și având nenumărați oameni. Străinii sunt uimiți de aceasta și, oricine trebuie să recunoască, e nevoie de un remediu. Cu toate acestea, mulți cred că e greu de găsit, deoarece constituția legislativului fiind actul suprem și originar al societății, anterior tuturor legilor pozitive din aceasta, și depinzând în totalitate de oameni, nici o putere inferioară nu o poate modifica. Și, prin urmare, *oamenii*, atunci când *legislativul* a fost o dată constituit, *neavând* într-o asemenea cârmuire cum este cea despre care vorbim *nici o putere* de a acționa atâta timp cât cârmuirea se menține, această neplăcere este considerată fără remediu.

158. *Salus populi suprema lex* este, cu siguranță, o regulă atât de dreaptă și de fundamentală încât cel care o urmează cu sinceritate nu poate greși în mod primejdios. Deci, dacă executivul, care are puterea de a convoca legislativul, respectând mai degrabă proporția justă decât moda *reprezentării*, va reglementa în toate locurile, și nu printr-o veche cutumă, ci prin adevăratul exercițiu al rațiunii, *numărul de membri* care au dreptul să fie reprezentați în mod distinct, și anume numai în proporție cu sprijinul pe care îl asigură poporului (singurul mod în care o parte a oamenilor, oricât de bine ar fi ea organizată, poate pretinde să fie reprezentată) – [dacă toate aceste condiții sunt îndeplinite], atunci nu se poate spune că puterea executivă a înființat un nou legislativ, ci numai că l-a repus în funcțiune pe cel vechi, și singurul adevărat, și că a îndreptat dezordinile pe care le crease pe nesimțite și

în mod inevitabil trecerea timpului. Căci, fiind atât interesul, cât și intenția oamenilor să aibă un *reprezentant egal* și nepărtinitor, oricine ajunge cât mai aproape de aceasta este neîndoielnic un prieten și un întemeietor al cârmuirii, neputându-i lipsi consimțământul și aprobarea comunității. Deoarece *prerogativa* nu este altceva decât puterea principelui de a se îngriji de binele general în cazurile care, depinzând de întâmplări neprevăzute și nesigure, nu pot fi îndrumate de legi sigure și neschimbătoare, tot ceea ce se va face în mod vădit pentru binele oamenilor și pentru a întemeia cârmuirea pe adevăratele sale baze este și va fi întotdeauna o prerogativă justă. Puterea de a constitui noi bresle și, o dată cu ele, noi reprezentanți, aduce cu sine supoziția că măsurile reprezentării pot varia în timp, iar locurile care nu aveau înainte dreptul de a fi reprezentate îl au acum, și, în virtutea aceluiași temei, locurile care înainte aveau acest drept încetează de a-l mai avea și devin prea neînsemnate pentru a li se acorda un astfel de privilegiu. Nu schimbarea din starea prezentă, poate rezultat al descompunerii și destrămării, este cauza unei nemulțumiri la adresa cârmuirii, ci tendința acesteia de a vătăma și de a oprima oamenii și de a alcătui o parte sau o partidă deosebită de rest și inegală cu acesta în privința supunerii. Orice nu poate fi decât recunoscut ca fiind în avantajul societății și al oamenilor în general, conform unor măsuri drepte și durabile, se va autojustifica de fiecare dată când este făcut; și, ori de câte ori oamenii își vor alege reprezentantul conform unor măsuri drepte și incontestabil egale, potrivite structurii originare a cârmuirii, nu se poate pune sub semnul îndoielii că aceasta este voința și fapta societății, oricare ar fi motivele care le-au permis sau i-au determinat pe membrii săi să facă astfel.

Capitolul XIV

DESPRE PREROGATIVĂ

159. Acolo unde puterea legislativă și cea executivă se află în mâini distincte (așa cum se întâmplă în toate monarhiile moderate și în cârmuirile bine orânduite), binele societății impune lăsarea câtorva lucruri la dispoziția celui care deține puterea executivă. Căci legiuitorii nefiind în stare să prevadă și să preântâmpine prin legi tot ceea ce poate fi de folos colectivității (community), executorul legilor, având puterea în mâinile sale prin legea comună a naturii, deține dreptul de a face uz de ea pentru binele societății în multe cazuri în care legile locale nu dau nici o îndrumare, până când legislativul se poate întruni pentru a face [asemenea legi]. Sunt multe situațiile în privința cărora legea nu poate nicicum să prevadă ceva, iar acestea trebuie în mod necesar lăsate la dispoziția aceluia care deține puterea executivă pentru a le orândui așa cum o cer folosul și binele public. În plus, e nimerit ca legile însele să lase în unele cazuri mână liberă puterii executive sau, mai degrabă, acestei legi fundamentale a naturii și cârmuirii, anume că trebuie, pe cât este posibil, ca *toți* membrii societății să fie *protejați* (preserved). Și, din moment ce pot avea loc multe accidente, acolo unde o ascultare fermă și rigidă a legii poate pricinui rău (cum ar fi să nu se dărâme casa unui nevinovat pentru a opri focul atunci când casa alăturată este în flăcări) și [acolo unde] cineva poate ajunge sub puterea legii, care nu face distincție între persoane, printr-o acțiune ce poate merita răsplată sau iertare, este potrivit ca acela ce conduce să aibă în multe cazuri puterea de a

tempera rigoarea legii și de a-i ierta pe unii vinovați. Căci *scopul cârmuirii* fiind, pe cât se poate, *conservarea tuturor*, chiar și vinovații trebuie cruțați atunci când aceasta se dovedește a nu dăuna nevinovatului.

160. Această putere de a acționa după voie în vederea binelui public, fără prescripția legii și uneori chiar împotriva ei, *este* ceea ce se numește *prerogativă*. Căci, din moment ce în unele cârmuiri puterea legiuitoare nu există în permanență, de obicei fiind prea numeroasă și prea înceată pentru graba cerută de executare, și fiind de asemenea imposibil să se prevadă și să se preîntâmpine prin legi toate accidentele și nevoile care pot privi obștea sau să se facă astfel de legi care să nu pricinuiască rău dacă sunt executate cu o rigoare inflexibilă, în toate împrejurările și asupra tuturor celor ce pot veni în calea lor, prin urmare e lăsat la latitudinea puterii executive să facă multe lucruri care nu sunt prescrise prin lege.

161. Această putere, atâta timp cât este folosită în avantajul colectivității (community) și în mod corespunzător încrederii și scopurilor cârmuirii, *reprezintă fără îndoială prerogativa* și nu e niciodată luată în discuție. Căci oamenii sunt foarte rar sau aproape deloc grijulii sau pretențioși în această privință: ei sunt departe de a pune în discuție *prerogativa* atâta timp cât este întrebuințată într-o măsură acceptabilă pentru folosul lor propriu, adică pentru binele oamenilor, și nu în mod manifest împotriva acestora. Dar dacă se iscă vreo *dispută* între puterea executivă și oameni, *asupra* a ceva pretins ca *prerogativă*, tendința de a exercita o asemenea *prerogativă* spre binele sau răul oamenilor va decide cu ușurință disputa.

162. E ușor de imaginat că, în copilăria cârmuirilor, atunci când comunitățile se deosebeau într-o mică măsură de familii în privința numărului oamenilor, ele se deosebeau la fel de puțin și în privința numărului de legi. Iar cârmuitorii erau ca și tații lor, veghind asupra binelui lor, astfel încât cârmuirea era aproape în întregime *prerogativă*. Câteva legi stabile serveau la nevoie, iar

discreția și grija conducătorului suplineau restul. Dar când greșeala sau lingușirea au triumfat, o dată cu prinții slabi care foloseau această putere în scopurile lor personale și nu pentru binele public, oamenii au fost obligați să determine prerogativa prin legi precise în acele privințe în care s-au văzut dezavantajați de aceasta. Și astfel ei au găsit necesare *limitările* explicite *ale prerogativei* în cazuri pe care ei și strămoșii lor le-au lăsat în cea mai mare măsură în seama înțelepciunii acelor prinți care nu au făcut altceva decât să o folosească corect, adică în vederea binelui oamenilor.

163. Prin urmare, cei ce susțin că oamenii *au încălcat prerogativa*, atunci când au vrut ca fiecare parte a ei să fie definită prin legi pozitive, au o noțiune de-a dreptul eronată asupra cârmuirii. Căci făcând astfel, ei nu l-au lipsit pe prinț de nimic din ceea ce îi aparținea de drept, ci au consfințit că acea putere pe care ei în mod indefinit au lăsat-o în mâinile lui sau ale strămoșilor lui pentru a fi folosită în vederea binelui lor însă, nu era ceva care i se cuvenea, atunci când el o folosea altfel. Căci scopul cârmuirii fiind binele colectivității (community), indiferent ce modificări au loc în vederea acestui scop, ele nu reprezintă *o încălcare* față de cineva, din moment ce nimeni din cârmuire nu poate avea un drept de a tinde spre orice alt scop. Și doar acelea care dăunează sau sunt contra binelui public reprezintă *încălcări*. Cei care susțin altceva vorbesc ca și cum prințul ar avea un interes distinct și separat de binele colectivității (community), neexistând pentru acest scop, [aici aflându-se] rădăcina și izvorul al aproape tuturor acelor rele și dezordini care au loc în cârmuirile regești. Și într-adevăr, dacă ar fi chiar așa, oamenii aflați sub cârmuirea sa n-ar reprezenta o societate a creaturilor raționale reunite într-o colectivitate (community) pentru binele lor reciproc; lucrurile nu s-ar petrece fi ca și când ei ar fi stabilit conducători asupra lor, pentru a păstra și a se îngriji de acel bine, ci ar trebui priviți ca o turmă de creaturi inferioare, aflate sub autoritatea unui păstor care îi mână și îi muncește pentru plăcerea sau câștigul său. Dacă oamenii ar fi atât de lipsiți de rațiune și necioplți încât să intre în societate în acești termeni, *prerogativa* ar putea să fie, într-adevăr, o putere arbitrară de a face lucruri neplăcute oamenilor, [putere] pe care unii ar vrea să o dețină.

164. Și, din moment ce nu se poate presupune ca o creatură rațională să se supună alteia, spre răul său, atunci când e liberă (deși acolo unde găsește un conducător bun și înțelept, e posibil să nu i se pară necesar sau folositor să stabilească îngrădiri precise ale puterii acestuia în toate privințele), *prerogativa* nu poate fi nimic altceva decât permisiunea acordată de oameni conducătorilor lor pentru ca aceștia să facă unele lucruri conform propriei lor alegeri, acolo unde legea lipsește și, de asemenea, uneori de-a dreptul împotriva literei legii, în vederea binelui public, iar ei încuviințează când se face astfel. Și așa cum un prinț bun, conștient de încrederea pusă în el și grijuliu în privința binelui oamenilor, nu poate avea o prea mare *prerogativă*, adică putere de a face bine, un prinț slab și rău, care ar pretinde acea putere pe care predecesorii săi au exercitat-o fără îndrumarea legii, ca o prerogativă ce aparține de drept funcției sale, și pe care o poate exercita cum îi place, pentru a realiza și promova un interes distinct de cel al obștii, dă oamenilor ocazia de a-și cere dreptul și de a limita acea putere pe care, atâta timp cât a fost folosită spre binele lor, ei se mulțumeau să o accepte tacit.

165. Prin urmare, acela care va cerceta *istoria Angliei* va afla că întotdeauna prerogativa a fost *maximă* în mâinile prinților noștri cei mai buni și mai înțelepți, deoarece oamenii, observând că întreaga tendință a acțiunilor lor este binele public, nu au contestat ceea ce era făcut în lipsa legii cu acel scop. Iar dacă vreo slăbiciune umană sau vreo greșeală s-a făcut simțită în câteva alunecări de la acel țel (căci prinții nu sunt decât simpli oameni, la fel ca și ceilalți), totuși a fost clar că principala direcție a conduitei lor nu avea altă țintă decât grija pentru obște. Oamenii găsind deci rațiunea satisfăcută de acești prinți oricând au acționat în lipsa sau împotriva literei legii, au încuviințat ceea ce ei au făcut și, fără cea mai mică plângere, i-au lăsat să-și mărească *prerogativa* așa cum le-a plăcut, judecând în mod corect că ei nu au făcut nimic prin aceasta pentru a dăuna legilor lor, din moment ce ei acționau conform originii și scopului tuturor legilor, binele public.

166. Asemenea prinți care se comportau ca Dumnezeu aveau într-adevăr, pe baza acelui argument care socotea monarhia absolută drept cea mai bună cârmuire, așa cum Dumnezeu însuși cârmuiește universul, oarecare îndreptățire la o putere arbitrară, deoarece astfel de regi se împărtășesc din înțelepciunea și bunătatea Sa. Aici își are originea acea zicală conform căreia domniile prinților buni au fost întotdeauna cele mai periculoase pentru libertatea oamenilor lor. Căci succesorii acestora, orânduind cârmuirea cu gânduri diferite, au luat acțiunile acelor conducători buni drept un precedent, și le-au făcut etalonul *prerogativei* lor, ca și cum ceea ce a fost făcut doar pentru binele oamenilor ar fi un drept ce le aparține de a face anumite lucruri și pentru răul oamenilor, dacă lor le place. Astfel ei au dat totodată deseori ocazie de contestare și uneori de tulburări publice, înainte ca oamenii să-și poată redobândi dreptul originar și să obțină ca acesta să nu fie declarat *prerogativă*, nefiind niciodată cu adevărat așa ceva, din moment ce este imposibil ca, în societate, cineva să aibă dreptul de a pricinui rău oamenilor. Dar este foarte probabil și rezonabil ca oamenii să nu se îngrijească de stabilirea unor îngrădiri ale *prerogativei* acelor regi sau conducători care nu au trecut dincolo de limitele binelui public. Căci *prerogativa nu e altceva decât puterea de a face binele public în lipsa regulii.*

167. Puterea de a *întruni parlamente* în *Anglia* la timpul, locul și durata precisă este cu siguranță *prerogativa* regelui, dar doar cu obligația de a fi folosită pentru binele națiunii, așa cum exigențele timpului și diversitatea ocaziilor o va cere. Căci, fiind imposibil de prevăzut care va fi întotdeauna cel mai potrivit loc pentru ca ei să se întrunească și care va fi cea mai bună perioadă, alegerea acestora a fost lăsată împreună cu puterea executivă, așa cum ar putea fi cel mai util binelui public și cel mai potrivit scopurilor parlamentelor.

168. Vechea întrebarea va fi pusă și în această situație a *prerogativei*: dar *cine va judeca* când a fost folosită corect această putere? Eu răspund: între o putere executivă existentă, înzestrată cu o asemenea prerogativă, și una legislativă care depinde de voința

acesteia pentru a se convoca, nu poate exista nici un *judecător pe pământ*. Cum, în mod similar, nu poate exista nici între legislativ și oameni, fie legislativul, fie executivul putând, atunci când deține puterea, să aibă drept scop sau să încerce să-i înrobească sau să-i distrugă. Oamenii n-au alt leac pentru aceasta, ca și în toate celelalte cazuri în care nu au nici un judecător pe pământ, decât *apelul la ceruri*. Căci conducătorii, în asemenea încercări, exercitând o putere pe care oamenii nu le-au încredințat-o niciodată (căci nu se poate presupune că ei au consimțit să fie conduși de cineva spre răul lor), fac ceea ce nu au dreptul să facă. Iar atunci când totalitatea oamenilor sau doar un singur om este lipsit de dreptul lui sau se află pe nedrept sub exercitarea unei puteri, neavând nici un ajutor pe pământ, atunci ei au libertatea de a face apel la ceruri oricând consideră motivul potrivit. Și deși *oamenii* nu pot fi *judecători*, astfel încât să aibă prin constituția acelei societăți vreo putere superioară de a determina și de a da vreo sentință efectivă în acest caz, totuși, ei și-au rezervat, printr-o lege anterioară și superioară tuturor legilor umane pozitive, hotărârea ultimă, care aparține tuturor oamenilor, acolo unde nu există o instanță pe pământ, și anume aceea de a judeca dacă au dreptate să facă apel la ceruri. Iar de această judecată ei nu se pot lipsi, fiind în afara puterii unui om de a se supune astfel altuia, precum și de a-i da libertatea de a-l distruge, Dumnezeu și Natura nepermițând niciodată cuiva să se abandoneze în acest fel el singur încât să-și neglijeze propria conservare. Și din moment ce el nu-și poate lua singur propria sa viață, nici nu poate da altcuiva puterea de a i-o lua. Și să nu creadă cineva că aceasta reprezintă un continuu temei de dezordine, căci aceasta nu are loc până când neplăcerea nu este atât de mare încât majoritatea să o simtă și să fie sătulă de ea și să găsească necesar să o amendeze. Dar nu e nevoie ca puterea executivă sau prinții înțelepți să ajungă în acest pericol, aceasta fiind problema tuturor celorlalți prinți sau puteri executive, pe care ei trebuie să-i evite, ca fiind cei mai periculoși dintre toți.

Capitolul XV

DESPRE PUTEREA PATERNĂ, POLITICĂ ȘI DESPOTICĂ CONSIDERATE LAOLALTĂ

169. Deși am avut anterior ocazia să vorbesc despre acestea în mod separat, totuși marile și recentele greșeli în privința cârmuirii izvorând, așa cum cred eu, din confundarea acestor puteri distincte între ele, nu poate fi fără rost să fie considerate laolaltă.

170. *În primul rând, puterea paternă* sau *părintească* nu e alta decât cea deținută de părinți asupra copiilor, pentru a-i cârmui, spre binele lor, până când ajung la folosirea rațiunii sau la o stare de cunoaștere în care ei pot fi presupuși capabili să înțeleagă acea regulă după care trebuie să se cârmuiască, fie că e legea naturală sau legea locală a țării. Capabili, spun, să o cunoască la fel de bine ca și ceilalți câțiva care trăiesc, ca oameni liberi, sub acea lege. Afecțiunea și dragostea pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletele părinților față de copiii lor nu sunt, e evident, în intenția unei severe cârmuiri arbitrare, ci doar pentru ajutorul, educarea și conservarea odraslelor lor. Dar, orice s-ar întâmpla, nu există, așa cum am dovedit, nici un motiv pentru a fi gândită ca extinzându-se asupra vieții și morții copiilor lor în permanență, mai mult decât asupra oricui altcuiva, și nici nu poate exista vreun motiv pentru care această putere părintească să păstreze mai departe copilul, ajuns adult, supus voinței părinților săi, mai mult decât îl obligă primirea vieții și educației de la părinți la respect, cinstire, recunoștință, ajutor și sprijin față de amândoi, tată și mamă, pe parcursul întregii sale vieți. Astfel, e adevărat, cârmuirea *părintească* e una naturală, dar ea nu se extinde nicicum la scopurile și jurisdicțiile

aceleia politice. *Puterea tatălui nu se întinde deloc asupra proprietăților* copilului, de care doar acesta dispune.

171. *În al doilea rând, puterea politică* e acea putere pe care fiecare om a avut-o în starea naturală și a încredințat-o societății și, prin aceasta, cârmuitorilor pe care societatea i-a așezat deasupra ei, cu încrederea explicită sau tacită că va fi folosită pentru binele și pentru conservarea proprietății lor. Această *putere*, pe care o are fiecare *în starea naturală* și pe care o cedează societății în toate acele cazuri în care societatea îl poate proteja, reprezintă folosirea unor asemenea mijloace în vederea conservării propriei proprietăți, așa cum el găsește potrivit și cum îi permite natura; și, de asemenea, pedepsirea încălcărilor de către ceilalți a legii naturale (conform rațiunii sale), astfel încât să conducă la conservarea lui însuși și a restului omenirii așa cum poate mai bine. Astfel, *scopul și măsura acestei puteri*, atunci când se află în mâinile fiecăruia în starea naturală, fiind conservarea tuturor celor din societate, adică a întregii omeniri, atunci când ea trece în mâinile magistratului nu poate căpăta alt *scop sau măsură* în afara conservării membrilor acelei societăți în privința vieților, libertăților și posesiunilor lor. Deci ea nu poate fi o putere absolută, arbitrară asupra vieților și averilor lor, care trebuie pe cât posibil, *protejate* (preserved), ci e o *putere de a face legi* și de a alătura acestora *pedepse* care pot duce la conservarea întregului, înlăturând acele părți, și doar acelea, care sunt atât de corupte încât amenință bunăstarea și sănătatea, fără de care asprimea nu este îndreptățită. Iar această *putere își are originea doar în contract* (compact) și acord (agreement), în consimțământul (consent) reciproc al acelora care realizează colectivitatea (community).

172. *În al treilea rând, puterea despotică* este o putere absolută, arbitrară pe care un om o are asupra altuia, putându-i lua viața oricând îi place. Aceasta este o putere pe care nu o dă nici natura, căci ea nu a făcut o asemenea distincție între un om și altul, nici contractul (compact), căci omul, neavând o asemenea putere arbitrară asupra vieții sale, nu poate încredința altuia o

asemenea putere asupra ei; ea este *doar efectul pierderii unui drept*, cum face agresorul cu propria-i viață atunci când se pune el singur în starea de război cu altul. Căci, părăsind rațiunea pe care Dumnezeu a dat-o drept regulă între oameni și granița comună ce unește genul uman într-o tovărășie și societate, renunțând la calea pașnică, pe care rațiunea ne învață s-o urmăm, și făcând uz de forța războiului pentru a-și atinge țelurile incorecte în privința altuia, acolo unde nu are dreptul, decăzând astfel din genul său propriu, uman, în cel al fiarelor, făcând din forță, care le este proprie acestora, regula corectitudinii, el însuși devine pasibil de a fi distrus de către persoana prejudiciată și de restul omenirii, care i se va alătura în împlinirea dreptății, ca oricare altă fiară sălbatică sau brută dăunătoare, alături de care oamenii nu pot fi nici în societate, nici în siguranță. Prin urmare, *prizonierii* luați într-un război drept și legitim, și numai într-un război de acest fel, sunt *supuși unei puteri despotice* care nu se naște dintr-un contract (compact) și nici nu este capabilă de așa ceva, nefiind decât starea de război continuată. Căci ce fel de contract (compact) poate fi făcut cu cineva care nu e stăpânul propriei sale vieți? Ce condiție poate el îndeplini? Și dacă măcar o singură dată i se permite să fie stăpânul propriei sale vieți, *puterea despotică și arbitrară* a stăpânului său încetează. Acela care este propriul său stăpân și al propriei sale vieți are, de asemenea, un drept la mijloacele de conservare a acesteia, astfel încât *de îndată ce contractul* (compact) *are loc, sclavia încetează*; astfel încât stăpânul părăsește puterea sa absolută și pune capăt stării de război atunci când stabilește condiții cu prizonierul său.

173. *Natura o încredințează* pe prima dintre acestea, adică *puterea paternă, părinților*, spre binele copiilor lor pe perioada minoratului acestora, pentru a suplini lipsa lor de îndemânare și înțelegere în a-și administra proprietatea. (Prin *proprietate* trebuie să se înțeleagă aici, ca și în alte locuri, acea proprietate pe care oamenii o au asupra persoanelor lor, precum și asupra bunurilor.) *Acordul voluntar o încredințează* pe cea de-a doua, *adică puterea politică, cârmuitorilor*, spre binele supușilor lor, pentru a-i apăra

în posedarea și folosirea proprietăților lor. Iar *pierderea* unui drept dă naștere celei de-a treia, *puterea despotică a stăpânilor,* spre propriul lor bine, asupra acelora care sunt deposedați de orice proprietate.

174. Acela care va considera creșterea și întinderea distinctă, ca și scopurile diverse ale acestor câteva puteri, va vedea cu claritate că *puterea paternă* este de departe mai slabă decât cea a *magistratului*, și că puterea *despotică* o depășește. Iar acea *stăpânire absolută*, indiferent cum e considerată, este atât de departe de a fi un gen de societate civilă, încât se află în aceeași contradicție cu aceasta, în care se află sclavia cu proprietatea. *Puterea paternă* există doar acolo unde minoratul face copilul incapabil de a-și administra proprietatea (property); *cea politică*, acolo unde oamenii pot dispune de proprietatea (property) lor, iar *cea despotică*, asupra celor ce nu au nici un fel de proprietate (property).

Capitolul XV

DESPRE CUCERIRE

175. Deși cârmuirile nu pot avea la început altă naștere decât cea menționată anterior, iar *societățile* nu pot fi *fundate* pe altceva decât pe *consimțământul oamenilor*, totuși tulburările cu care ambiția a umplut lumea au fost de așa natură încât, în zgomotul luptei, care face așa de mult parte din istoria omenirii, acest *consimțământ* abia a fost băgat de seamă. Și, prin urmare, mulți au considerat în mod greșit forța armelor drept consimțământ al acestora, admițând cucerirea ca pe una din originile cârmuirii. Dar *cucerirea* e atât de departe de a fi stabilirea unei cârmuiri, pe cât de departe este demolarea unei case de clădirea uneia noi. Într-adevăr, ea deschide adesea calea unei noi forme de comunitate (commonwealth), distrugând-o pe cea anterioară, dar, fără consimțământul oamenilor, nu poate niciodată înființa una nouă.

176. Că *agresorul* care se pune el însuși în starea de război cu altcineva, *încălcând în mod injust* dreptul altuia, nu poate ajunge *niciodată* printr-un asemenea război injust *să aibă vreun drept asupra celui cucerit*, va fi un fapt cu ușurință acceptat de oricine nu crede că tâlharii și pirații au un drept de stăpânire asupra oricărui om pe care au suficientă forță de a-l stăpâni sau că oamenii sunt legați de promisiuni pe care forța nelegitimă le-a smuls de la ei. Dacă un tâlhar îmi intră cu forța în casă și mă silește, cu pumnalul la gât, să semnez acte prin care-i încredințez lui averea mea, îi va da oare aceasta vreo îndreptățire? Exact o astfel de îndreptățire are, prin forța armelor, un *cuceritor nedrept*

care mă forțează să mă supun. Vătămarea și crima sunt egale, fie că sunt înfăptuite de purtătorul unei coroane sau de un răufăcător mărunt. Rangul atacatorului și numărul celor ce-l însoțesc nu produc nici o diferență în privința fărădelegii, decât, poate, să o agraveze. Singura diferență este că tâlharii mari îi pedepsesc pe cei mici pentru a-i ține sub ascultare, iar cei mari sunt răsplătiți cu lauri și triumf pentru că sunt prea mari pentru mâinile firave ale justiției din această lume și [tot] ei dețin puterea care ar trebui să-i pedepsească pe atacatori. Care este leacul împotriva unui tâlhar care îmi sparge casa? *Apelul* la legea dreptății. Dar poate dreptatea este refuzată sau sunt infirm și nu mă pot mișca, furat fiind și fără mijloace să fac apel la ea. Dacă Dumnezeu mi-a luat toate mijloacele de a căuta acest leac, nu-mi mai rămâne decât răbdarea. Dar fiul meu, când va fi în stare, poate căuta alinarea legii, alinare care mi-a fost negată. El sau fiul său pot relua *apelul* până când își vor redobândi dreptul. Iar dacă cel cucerit sau copiii săi n-au pe pământ nici o instanță, nici un arbitru la care să facă apel, atunci ei pot face *apel la ceruri*, cum a făut *Ieftae*, și pot repeta *apelul* lor până când își redobândesc dreptul înnăscut al strămoșilor lor, care constă în a avea asupra lor un astfel de legiuitor încât majoritatea să-l aprobe și să-l încuviințeze în mod liber. Dacă se aduce obiecția că aceasta va cauza probleme fără sfârșit, eu răspund că acestea nu vor fi mai multe decât cele cauzate de justiție, acolo unde ea e deschisă tuturor celor ce fac apel la ea. Acela care își tulbură vecinul fără motiv e pedepsit pentru aceasta prin dreptatea făcută de instanța la care el face apel. Iar acela care *face apel la ceruri* trebuie să fie sigur că dreptatea e de partea sa și de asemenea că merită osteneala și costul apelului, căci va răspunde în fața unui tribunal care nu poate fi amăgit și în mod sigur va plăti toate relele pe care le-a produs fiecăruia dintre tovarășii săi, adică oricăruia dintre oameni. De aici reiese în mod clar că *acela care cucerește printr-un război nedrept nu poate prin aceasta dobândi vreo îndreptățire la supunerea și ascultarea celui cucerit.*

177. Dar, presupunând că victoria e de partea dreaptă, să luăm în considerare *un cuceritor într-un război legitim* și să vedem ce

putere dobândește acesta și asupra cui. Mai întâi, e clar că el nu *dobândește* prin cucerirea sa *nici o putere asupra acelora care au participat alături de el la cucerire*. Cei ce au luptat de partea sa nu pot suferi în urma cuceririi, ci trebuie să fie oameni liberi cel puțin atât cât erau și înainte. Și, de obicei, ei slujesc după învoială, cu condiția de a împărți prada cu șeful lor, de a se bucura de o parte din ea și de alte avantaje care revin armatei cuceritoare. Sau, cel puțin, [cu condiția] de a obține o parte a țării supuse care să le revină. Iar *cuceritorii nu vor deveni*, sper, *sclavi prin cucerire*, purtându-și laurii doar pentru a arăta că sunt sacrificați pentru triumful căpeteniilor lor. Cei ce au întemeiat monarhia absolută pe îndreptățirea sabiei și-i imaginează pe eroii fondatori ai unei asemenea monarhii drept *cavaleri ce taie tot*, uitând că ei erau însoțiți de ofițeri și soldați care-au luptat alături de ei în bătăliile pe care le-au câștigat sau i-au sprijinit în supunerea sau împărțirea teritoriului luat în stăpânire. Ni se spune de către unii că monarhia *engleză* e întemeiată pe cucerirea *normandă* și că prinții noștri au prin aceasta o îndreptățire la stăpânirea absolută; ceea ce, dacă ar fi adevărat (deși din istorie apare altfel) și William ar avea un drept de a porni război pe această insulă, totuși stăpânirea sa prin cucerire nu ar putea trece dincolo de *saxonii* și *britanicii* care erau atunci locuitorii acestei țări. Atât *normanzii* care au venit cu el și l-au ajutat să cucerească, cât și toți descendenții celor cuceriți sunt oameni liberi, nu supuși prin cucerire, indiferent despre ce stăpânire ar fi vorba. Iar dacă eu sau oricine altcineva vom pretinde libertatea, care provine din aceștia, cu greu se va putea dovedi contrariul. Și este clar, legea care nu a făcut deosebire între unul și celălalt nu are în vedere existența vreunei deosebiri în privința libertății și privilegiilor lor.

178. Dar, admițând că toți cuceritorii nu devin un singur opor cu cei cuceriți, cu aceleași legi și aceeași libertate, ceea ce se întâmplă rareori, să vedem *ce putere are un cuceritor legitim asupra supușilor*, aceasta, susțin eu, fiind pe de-a-ntregul despotică. El are o putere absolută asupra vieților acelora care și le-au pierdut printr-un război nedrept, dar nu asupra vieților și averilor

acelora care nu au luat parte la luptă și nici măcar asupra posesiunilor acelora care au participat de fapt.

179. *În al doilea rând*, spun eu, *cuceritorul* nu obține puterea decât asupra acelora care de fapt au sprijinit acea forță nedreaptă, au fost de acord cu ea sau au consimțit la ea. Căci oamenii, neîncrezând cârmuitorilor lor nici o putere de a face ceva nedrept, ca, de exemplu, de a isca un război nedrept (deoarece ei înșiși nu dețin o asemenea putere), nu trebuie să fie acuzați ca fiind vinovați de violența și nedreptatea care au loc într-un război nedrept, decât dacă îl sprijină; cum nu trebuie considerați vinovați de nici o violență sau prigoană a cârmuitorilor chiar asupra oamenilor lor sau asupra oricăror tovarăși, ei neîmputernicindu-i cu nimic mai mult în prima privință decât în cealaltă. Cuceritorii, ce-i drept, rareori își bat capul să facă această distincție, îngăduind din toată inima ca învălmășeala războiului să mature totul laolaltă. Aceasta nu alterează totuși dreptul, căci puterea cuceritorului asupra vieților celor cuceriți existând doar pentru că aceștia au folosit forța pentru a pricinui sau menține o nedreptate, el poate avea acea putere doar asupra celor care au fost de acord cu acea forță, restul fiind nevinovați. Iar el nu are nici o îndreptățire asupra oamenilor din acea țară, care nu i-au făcut nimic rău, nepricinuind nici o pierdere a dreptului lor la viață, cum nu are nici asupra oricui altuia care fără vătămări sau provocări a trăit în bună înțelegere cu el.

180. *În al treilea rând, puterea pe care un cuceritor o obține* asupra acelora pe care îi învinge *într-un război drept, e absolut despotică.* El are o putere absolută asupra vieților acelora care, punându-se ei înșiși într-o stare de război, și-au pierdut dreptul la aceasta, dar astfel el nu dobândește vreun drept și vreo îndreptățire asupra posesiunilor lor. Nu mă îndoiesc că la prima vedere aceasta va părea o teorie ciudată, fiind opusă practicii din lume, nefiind nimic mai familiar, atunci când se discută despre stăpânirea țărilor, decât a susține că [și posesiunile] sunt cucerite. Ca și cum cucerirea, fără nimic altceva, ar conferi un drept de posesiune. Dar să luăm în considerare faptul că practica celui mai tare

și mai puternic, oricât de universală ar putea fi, este rareori regula dreptului, chiar dacă nesupunerea la condițiile stabilite pentru ei de sabia cuceritorului e o parte a supunerii proprie celor cuceriți.

181. Deși în orice război există de obicei o împletire a forței cu vătămarea, agresorul rareori nedăunând averilor, atunci când folosește forța împotriva celor asupra cărora pornește războiul, totuși, doar folosirea forței pune pe cineva în starea de război. Căci dacă el inițiază vătămarea prin forță sau aduce vătămarea prin înșelăciune, în liniște, refuzând ulterior despăgubirea și menținând prin intermediul forței nedreptatea (ceea ce este același lucru cu a nedreptăți pe calea forței), acesta este o folosire nedreaptă a forței care va duce la război. Căci acela care-mi sparge casa și mă dă afară din ea în mod violent și cel ce o dată intrat pașnic înăuntru mă ține în afara ei prin forță fac, de fapt, același lucru. Să presupunem că suntem într-o astfel de situație, în care nu avem un judecător comun pe pământ, la care să pot face apel și în fața căruia să fim amândoi obligați să ne supunem, căci despre o asemenea situație vorbesc acum. Prin urmare, *folosirea nedreaptă a forței îl pune pe un om în starea de război* cu un altul, iar prin aceasta cel ce se face vinovat își pierde dreptul la viață. Căci părăsind rațiunea, care este regula admisă între oameni și folosind forța precum fiarele, el devine pasibil de a fi distrus de cel împotriva căruia o folosește, fiind un pericol pentru existența sa, aidoma oricărei fiare sălbatice hămesite.

182. Dar, dat fiind că păcatele tatălui nu sunt greșeli ale copiilor, aceștia putând fi raționali și pașnici în ciuda brutalității și nedreptății tatălui, acesta, prin păcatele și violența sa, nu poate pierde decât dreptul la propria viață, fără a-și implica copiii în vina sau distrugerea sa. Bunurile sale, pe care natura, urmărind pe cât posibil conservarea întregii rase umane, le-a făcut să aparțină copiilor pentru a-i feri de pieire, rămân în continuare în posesia acestora. Căci, presupunând că ei nu s-au alăturat războiului, datorită fie imaturității, fie absenței sau alegerii lor, ei nu au făptuit nimic care să ducă la pierderea acestor bunuri; *iar cuce-*

ritorul nu are vreun drept de a le lua aceste bunuri prin faptul de a-i fi supus pe aceia care prin forță au încercat să-l distrugă, deși el poate avea un drept la acestea, în vederea acoperirii daunelor pe care le-a suferit în urma războiului și apărării propriului său drept, care vom vedea pe parcurs cât de departe se întinde în privința posesiunilor celui cucerit. Astfel, cel care *prin cucerire dobândește asupra persoanei cuiva* dreptul de a o distruge așa cum îi place, *nu* dobândește prin aceasta și un drept de a-i lua în stăpânire *averea* și de a se bucura de ea. Căci forța brutală pe care agresorul a folosit-o este cea care dă adversarului un drept de a-i lua viața și de a-l distruge dacă îi place, ca pe o creatură dăunătoare, iar acoperirea daunelor e singura care îi dă îndreptățire (title) la bunurile altuia. Căci deși eu pot ucide un hoț care mă atacă la drumul mare, totuși nu pot (chiar dacă pare mai puțin) să-i iau banii și să-l las să plece, pentru că aceasta ar fi tâlhărie din partea mea. Atacul său și starea de război, în care el însuși se pune, îl fac să-și piardă dreptul la viață, dar nu-mi dau deloc vreun drept asupra bunurilor sale. Așadar, *dreptul de cucerire se întinde doar asupra vieților* acelora care au participat la război, *nu și asupra averilor lor*, decât în vederea acoperirii daunelor suferite și a cheltuielilor războiului, și în acest caz, de asemenea, păstrându-se dreptul soției nevinovate și al copiilor.

183. Oricât de multă *dreptate* se poate presupune că are cuceritorul de partea sa, acesta *nu are nici un drept* de a lua în posesie mai mult decât poate pierde cel înfrânt: viața lui e la mila învingătorului, iar serviciile și bunurile sale pot fi însușite de către acesta pentru acoperirea daunelor, el însă neputând lua bunurile soției și ale copiilor săi, căci și ei au dreptul la bunurile de care el s-a bucurat și la părțile lor din averea pe care el a avut-o. De exemplu, eu am adus daune cuiva în starea naturală (și toate comunitățile sunt în starea naturală una față de alta) și refuz să dau satisfacție, ajungând la starea de război în care apărarea cu forța a ceea ce am obținut pe nedrept mă face agresor. Eu sunt cucerit; viața mea, ca înfrânt, e la mila [celui ce câștigă], e adevărat, dar nu și cea a nevestei sau a copiilor mei. Nu ei au pornit

războiul și nici nu l-au sprijinit. Eu nu le pot pierde viețile, căci nu îmi aparțineau pentru a le putea pierde. Soția mea avea o parte din avere pe care, de asemenea, nu o puteam pierde. Și copiii, la rândul lor, fiind rodul meu, au dreptul de a fi întreținuți din munca și averea mea. Prin urmare, lucrurile stau astfel: cuceritorul are dreptul de a-și acoperi daunele suferite, iar copiii un drept la averea tatălui lor în vederea subzistenței. Cât despre partea soției sale, la care fie propria muncă, fie contractul o îndreptățește, este evident, soțul nu putea pierde ce era al ei. Ce trebuie făcut în această situație? Eu răspund: legea fundamentală a naturii afirmând că toți, pe cât este posibil, trebuie să fie protejați, reiese că dacă nu este de ajuns pentru *satisfacerea* ambelor părți, adică pentru satisfacerea *pierderilor cuceritorului* și întreținerii copiilor, cel ce are [suficient] pentru a se putea dispensa trebuie să renunțe la ceva din întreaga sa satisfacție, făcând loc urgentului și importantului drept al acelora care sunt în situația de a pieri fără acesta.

184. Dar să presupunem că, mai presus de toate, trebuie achitate cuceritorului *cheltuiala* și *daunele războiului* și că fiii celui înfrânt, deposedați pe de-a-ntregul de toate bunurile tatălui lor, trebuie lăsați să se stingă de foame și să piară; totuși achitarea a ceea ce este datorat cuceritorului în aceastăă privință cu greu i-ar putea da acestuia *dreptul asupra oricărui teritoriu pe care îl va cuceri*. Căci daunele produse de război cu greu pot urca la valoarea vreunei *părți* importante *de pământ*, în orice parte a lumii unde tot pământul se află în posesie și nu rămâne deloc neocupat. Iar dacă eu nu i-am luat pământul cuceritorului, ceea ce, fiind învins, e imposibil să pot face, cu greu poate orice altă pagubă pe care i-am provocat-o să urce la valoarea terenului meu, presupunând că acesta e în aceeași măsură cultivat și de o întindere cumva apropiată de ceea ce eu am furat de la el. Această distrugere a producției unui an sau doi (căci rareori se ridică la patru sau cinci ani), este de obicei cea mai mare pagubă ce poate fi produsă. În ceea ce privește banii și alte asemenea bogății și comori luate, acestea nu sunt nici un bun al naturii, neavând decât o valoare imaginară, natura nepunând nimic de acest gen într-însele. Ele nu

sunt de mai mare valoare după standardele ei decât sunt salbele *americanilor* pentru un prinț *european*, sau decât erau la început banii de argint din *Europa* pentru un *american*. Iar producția a cinci ani de zile nu valorează cât moștenirea permanentă a *pământului*, acolo unde acesta este deținut în totalitate și nu rămâne deloc liber pentru a fi luat în posesie de cel care e deposedat. Fapt ce va fi cu ușurință recunoscut dacă cineva dă deoparte valoarea imaginară a banilor, distanța fiind mai mare decât între cinci și cinci sute. Pe de altă parte, producția unei jumătăți de an e mult mai valoroasă decât moștenirea, acolo unde e mai mult *pământ* decât posedă și folosesc locuitorii, oricine având dreptul să-l folosească pe cel neîntrebuințat. Dar acolo, cuceritorii înșiși dau prea puțină atenție luării în stăpânire a *pământurilor celor înfrânți*. Prin urmare, nici o daună pe care oamenii în starea naturală și-o pot provoca unul altuia (așa cum sunt prinții și cârmuirile unii față de alții) nu poate da cuceritorului puterea de a dispune de posesiunea învinșilor și de a-i lipsi de moștenirea care trebuie să intre în posesia lor și a urmașilor lor în toate generațiile. Într-adevăr, cuceritorul se va crede el însuși stăpân și este condiția chiar a celor supuși de a nu fi în stare să se lupte pentru dreptul lor. Dar dacă e doar aceasta, el nu are vreo altă îndreptățire decât cea pe care simpla forță o dă celui puternic asupra celui mai slab. Și, pe acest temei, cel care e cel mai puternic va avea un drept la tot ceea ce îi place să ia în stăpânire.

185. Prin urmare, asupra acelora care i s-au alăturat în război și asupra celor din țara supusă care nu i s-au opus, precum chiar și asupra posterității acelora care au făcut-o, cuceritorul, chiar în urma unui război drept, nu obține *prin cucerirea lui nici un drept de stăpânire*. Aceștia nu îi sunt supuși, iar în cazul în care cârmuirea lor anterioară a fost dizolvată, ei au libertatea de a da naștere și a-și alege o alta.

186. Ce-i drept, de obicei cuceritorul îi obligă prin forța pe care o are asupra lor să se plece condițiilor sale sub amenințarea sabiei și îi supune unei cârmuiri care îi place lui. Dar întrebarea este ce drept are să facă aceasta? Dacă se spune că ei se supun

prin propriul consimțământ, atunci se recunoaște că e *necesar consimțământul* lor *pentru a da cuceritorului dreptul de a conduce* asupra lor. Rămâne să fie de apreciat doar dacă *promisiunile smulse cu forța*, fără drept, pot fi considerate consimțământ și *cât de mult obligă ele*. La care voi răspunde că ele *nu obligă deloc* pentru că, indiferent ce obține cineva de la mine cu forța, eu tot îmi păstrez dreptul în această privință, iar el este obligat de fapt să mi-l redea. Acela care îmi ia calul cu forța trebuie să mi-l înapoieze și eu am dreptul de a-l lua înapoi de la el. Pe același temei, acela care *mi-a smuls cu forța o promisiune* trebuie de fapt să mi-o înapoieze, adică să mă absolve de obligația acesteia, sau eu pot să mi-o retrag, adică să decid dacă o voi respecta. Căci legea naturală impunându-mi o obligație numai prin regulile pe care le prescrie, el nu mă poate obliga încălcând regulile ei, așa cum este cazul atunci când el smulge prin forță ceva de la mine. Iar a spune *mi-am dat cuvântul* nu schimbă situația, cum nu e iertată forța și nu este drept atunci când îmi bag mâna în buzunar și eu însumi îi dau punga unui hoț care mi-o cere punându-mi pistolul în piept.

187. Din toate acestea rezultă că și *cârmuirea cuceritorului* impusă celui supus prin forță, împotriva căruia el nu are nici un drept de război sau care nu s-a alăturat în lupta împotriva lui, acolo unde avea dreptul, *nu impune nici o obligație* asupra lor.

188. Dar să presupunem că toți oamenii din acea colectivitate (community), fiind membrii aceluiași corp politic, pot fi considerați ca participanți la acel război nedrept în care ei au fost supuși și astfel viețile lor sunt la mila cuceritorului.

189. Eu susțin că aceasta nu-i privește pe copiii lor, care sunt la vârsta minoratului. Căci din moment ce un tată nu are în sine vreo putere asupra vieții sau libertății copilului său, nici un act al său nu le poate pierde pe acestea. Astfel, copiii, orice li s-ar întâmpla taților, rămân oameni liberi, iar puterea absolută a *cuceritorului* nu trece dincolo de persoanele celor care îi sunt supuși, stingându-se o dată cu aceștia; și, chiar dacă-i cârmuiește ca pe

sclavi supuși puterii sale absolute, arbitrare, el *nu are un astfel de drept de stăpânire asupra copiilor lor*. El nu poate avea nici o putere asupra acestora decât prin propriul lor consimțământ, indiferent ce i-ar forța să spună sau să facă; iar el nu are nici o autoritate legitimă atâta timp cât forța și nu alegerea îi obligă să se supună.

190. Fiecare se naște cu un drept dublu. *În primul rând, un drept de libertate al persoanei sale*, asupra căreia nimeni altcineva nu are autoritate și a cărei liberă dispoziție se află în interiorul său. *În al doilea rând, un drept*, primordial, *de a moșteni*, împreună cu frații săi, bunurile tatălui său.

191. Prin primul dintre acestea, *în mod natural* un om nu e supus nici unei cârmuiri, deși el se naște într-un loc aflat sub o astfel de jurisdicție. Iar dacă respinge cârmuirea legitimă a țării în care s-a născut, el trebuie să renunțe de asemenea și la dreptul ce-i aparține conform legilor acesteia, precum și la posesiunile ce-i reveneau de la strămoșii săi, dacă aceasta era o cârmuire la care ei își dăduseră consimțământul.

192. Prin cel de-al doilea, *locuitorilor* oricărei țări, urmași ai celor supuși cărora li s-a impus o cârmuire împotriva consimțământului lor liber, le revine dreptul la averile acestora și *își păstrează dreptul la posesiunea strămoșilor lor*, deși ei nu consimt în mod liber la cârmuirea ale cărei condiții dificile au fost impuse cu forța asupra posesorilor acelei țări. Căci întâiul *cuceritor neavând niciodată un drept asupra pământului* acelei țări, oamenii care sunt sau pretind a fi descendenții acelora care au fost forțați să-și plece capul în jugul cârmuirii prin constrângere, au întotdeauna dreptul de a-l înlătura și de a se elibera de uzurparea sau tirania care le-a fost impusă prin sabie, până când conducătorii îi așază sub o cârmuire pe care ei o doresc și la care consimt prin alegere. Cine are dubii că grecii creștinii, descendenți ai foștilor posesori ai acelei țări, pot pe drept să înlăture jugul turcesc, sub care au gemut atâta vreme, oricând vor avea puterea să o facă? Căci nici o cârmuire nu poate avea dreptul la supunerea unui popor care nu

a consimțit în mod liber la aceasta, ceea ce nu se întâmplă decât atunci când oamenii fie sunt puși să-și aleagă cârmuirea și cârmuitorii, într-o stare totală de libertate, fie măcar au asemenea legi stabile față de care ei înșiși sau reprezentanții lor și-au dat liberul consimțământ și când, de asemenea, li se recunoaște proprietatea ce li se cuvine, ceea ce înseamnă că ei sunt proprietari a ceea ce le aparține, [posesiune] din care nimeni nu poate lua vreo parte fără consimțământul lor și fără de care oamenii, sub orice cârmuire, nu se află in starea de oameni liberi, fiind sclavi sub forța războiului.

193. Dar admițând că acela care *cucerește* într-un război just are un drept asupra averilor, precum și putere asupra persoanelor celor cuceriți, ceea ce, e clar, nu *are*, totuși nimic de genul unei *puteri absolute* nu va rezulta de aici în continuarea cârmuirii. Descendenții celor cuceriți fiind cu toții oameni liberi, dacă el le recunoaște averile și posesiunile pentru a locui în țara sa (fără de care ea n-ar valora nimic), indiferent ce altceva le-ar recunoaște, ei dețin acolo o *proprietate* atâta timp cât durează această recunoaștere, natura proprietății făcând ca aceasta *să nu poată fi luată fără consimțământul celui ce o posedă.*

194. *Persoanele* lor sunt *libere* printr-un drept născut și *proprietățile* lor, fie mai mici sau mai întinse, sunt *ale lor și la voia lor*, nu a lui, altfel nu e vorba de proprietate. Să presupunem că un cuceritor dă cuiva o mie de acri, lui și urmașilor săi pentru totdeauna; altuia îi lasă o mie de acri pe durata vieții, cu chirie de 50 sau 500 de lire *pe an*. Nu deține primul dintre aceștia un drept asupra celor o mie de acri ai săi pentru totdeauna, iar celălalt, pe perioada vieții sale, plătind chiria stabilită? Și nu are chiriașul pe viață *proprietate* asupra a tot ceea ce obține peste și dincolo de chirie, prin munca și meșteșugul său pe perioada stabilită, admițând că aceasta reprezintă dublul chiriei? Sau stăpânitorul îi poate lua cum îi place fie bunurile, fie banii pe care i-a obținut de pe pământul în cauză? Dacă poate face asta, atunci toate *contractele* libere și voluntare încetează și sunt nule în [întreaga] lume,

nefiind nevoie de altceva pentru a le dizolva decât de suficientă putere. Și toate *recunoașterile* și promisiunile *celor ce dețin puterea* n-ar fi decât batjocură și înșelăciune. Căci n-ar fi nimic mai ridicol decât a spune: îți dau ție și alor tăi aceasta pentru totdeauna în modul cel mai sigur și mai solemn de transfer ce poate fi născocit, dar totuși trebuie înțeles că am dreptul, dacă-mi place, să ți-l iau înapoi mâine.

195. Nu voi discuta acum dacă prinții sunt scutiți de supunere față de legile țării lor, dar sunt sigur că ei datorează supunere legilor lui Dumnezeu și ale Naturii. Nimeni, nici o putere nu-i poate absolvi de obligațiile față de această lege eternă. Acestea sunt atât de mari și de puternice în cazul *promisiunilor*, încât omnipotența însăși poate fi constrânsă de ele. *Recunoașteri, promisiuni și jurăminte* sunt legături care-l *leagă și pe Atotputernic*, indiferent ce spun unii lingușitori prinților lumii, aceștia toți împreună fiind, alături de toți oamenii lor, în comparație cu marele Dumnezeu ca o picătură într-o căldare sau un fir de praf pe o balanță, aproape nimic!

196. Pe scurt, *situația în cazul cuceririi* e aceasta. Cuceritorul, dacă are o cauză dreaptă, are un drept despotic asupra tuturor persoanelor care au sprijinit războiul și au luptat în război împotriva lui, și un drept de a-și acoperi daunele și cheltuiala din munca și averile lor, astfel încât să nu prejudicieze dreptului altuia. Asupra restului oamenilor, dacă au fost unii care nu au consimțit în privința războiului, și asupra copiilor captivilor înșiși sau asupra posesiunilor ambelor categorii el nu deține nici o putere. Și astfel nu poate avea, *în virtutea cuceririi, nici o îndreptățire de a stăpâni* asupra lor sau de a transmite stăpânirea posterității lui, ci este un agresor dacă încearcă să le ia proprietățile și prin aceasta se pune într-o stare de război cu ei. Și nu are dreptul de a fi prinț nici el și nici vreunul din urmașii săi, cum nici *Hingar* și *Hubba danezii* n-au avut în *Anglia* și nici *Spartacus* n-ar fi avut dacă ar fi cucerit *Italia*, ceea ce înseamnă că jugul va fi înlăturat cât de curând atunci când Dumnezeu va da celor ce se află sub supunerea

lor curajul și oportunitatea de a o face. Astfel, în ciuda oricărei îndreptățiri pe care o aveau regii *Asiriei* asupra *Iudeei* prin puterea sabiei, Dumnezeu l-a sprijinit pe *Iezechia* să înlăture stăpânirea acelui imperiu cuceritor. „*De aceea Domnul a fost cu el și tot ce a făcut Iezechia, făcea cu chibzuință. Și s-a depărtat el de regele Asiriei și s-a răsculat împotriva acestuia*" (4 Regi, 18.17.). De aici rezultă în mod clar că a înlătura o putere pe care forța și nu dreptul a stabilit-o asupra cuiva, deși poartă numele de *răscoală*, totuși nu e o ofensă înaintea lui Dumnezeu, ci e ceea ce el permite și aprobă, chiar și atunci când promisiunile și înțelegerile au fost făcute, dacă acestea au fost obținute prin forță. Căci aceasta înțeleg probabil toți cei care citesc cu atenție povestea lui *Ahaz* și *Iezechia*, anume că *asirienii* l-au supus pe *Ahaz* și l-au deposedat de bunuri; și *Iezechia* a fost făcut rege pe perioada vieții tatălui său, iar *Iezechia* a adus jertfe Domnului și L-a venerat tot acest timp.

Capitolul XVII

DESPRE UZURPARE

197. Așa cum cucerirea poate fi numită o uzurpare străină, tot așa *uzurparea* este un fel de cucerire internă cu deosebirea că un uzurpator nu poate avea dreptul de partea sa, neexistând *uzurpare* decât acolo unde cineva *este în posesia a ceea ce aparține altuia de drept*. Aceasta, în măsura în care este *uzurpare*, este o schimbare doar a persoanelor, nu și a formelor și regulilor cârmuirii. Căci dacă uzurpatorul își extinde puterea dincolo de ceea ce de drept aparținea prinților legitimi sau cârmuitorilor comunității, atunci *tirania* e adăugată uzurpării.

198. În toate cârmuirile legitime desemnarea persoanelor care vor deține puterea este, la fel ca forma cârmuirii însăși, o parte naturală și necesară și își are în mod originar întemeierea în oameni. Astfel, toate comunitățile (commonwealths) cu formă de cârmuire temeinică au, de asemenea, reguli de numire a acelora care vor deține o parte din autoritatea publică și metode stabilite de a le transmite dreptul la autoritate. Căci anarhia intervine și atunci când nu există o formă de cârmuire și atunci când se cade de acord că ea va fi monarhică, fără să se numească nici o cale de a cunoaște sau a desemna persoana care va avea puterea și va fi rege. Oricine ajunge să exercite o parte a puterii pe alte căi decât cele prescrise de legile colectivității (community) nu are nici un drept de a fi ascultat, chiar dacă forma cârmuirii se păstrează încă, din moment ce el nu e persoana pe care legile au numit-o și, în

consecință, nu e persoana pe care oamenii au consimțit-o. Și un astfel de *uzurpator* sau oricine provine din el nu poate să aibă o îndreptățire, până când oamenii nu au libertatea de a consimți și nu consimt pur și simplu, acceptând și confirmând puterea pe care până atunci el a deținut-o prin uzurpare.

Capitolul XVIII

DESPRE TIRANIE

199. Așa cum uzurparea reprezintă exercitarea puterii la care altcineva are dreptul, *tirania* reprezintă *exercitarea puterii dincolo de drept*, ea reprezintă exercitarea puterii la care nimeni nu are dreptul. Iar aceasta înseamnă a folosi puterea pe care fiecare o are în mâinile sale nu pentru binele acelora care îi sunt supuși, ci pentru avantajul său propriu, separat, atunci când cârmuitorul, oricum se numește el, nu face din lege regulă, ci din propria voință, iar ordinele și acțiunile sale nu sunt destinate conservării proprietăților oamenilor săi, ci satisfacerii propriei ambiții, răzbunări, lăcomii sau oricărei alte pasiuni josnice.

200. Dacă cineva se îndoiește că acest fapt e adevărat sau rezonabil, pentru motivul că provine de la un supus oarecare, sper ca autoritatea unui rege să o facă să fie acceptată. În discursul său către Parlament, în 1603, regele *James I* spune astfel: *„Întotdeauna voi prefera oricărora din țelurile mele personale și particulare bunăstarea oștii și a întregii comunități în alcătuirea legilor și constituțiilor bune, considerând în permanență prosperitatea și bunăstarea comunității ca fiind cea mai mare bunăstare și fericire pământească a mea, punct în care un rege legitim se deosebește întrutotul de un tiran. Căci eu recunosc drept cea mai specifică și mai mare diferență existentă între un rege drept și un tiran uzurpator aceea că în timp ce mândrul și ambițiosul tiran crede că regatul și poporul său sunt destinate doar satisfacerii dorințelor și nechibzuitelor sale pofte, preadreptul și corectul rege,*

dimpotrivă, se recunoaște el însuși ca fiind destinat asigurării prosperității și proprietății poporului său." Și din nou, în discursul către Parlament din 1609, spune următoarele: „*REGELE se leagă el însuși printr-un dublu jurământ să asculte de legile fundamentale ale regatului său. Se leagă în mod tacit, prin faptul de a fi rege, fiind astfel obligat să protejeze în aceeași măsură poporul și legile regatului său, iar în mod explicit prin jurământul de la încoronarea sa. Astfel că orice rege drept într-un regat stabil e obligat să dea ascultare acelui legământ făcut poporului său după legile sale, organizând potrivit, în acest sens, cârmuirea, conform acelui legământ pe care Dumnezeu l-a făcut cu Noe în urma Potopului. Legământ care nu va înceta atâta timp cât va exista pământul, fie în vremea însămânțatului sau a secerișului, fie ger sau arșiță, vară sau iarnă, zi sau noapte. Prin urmare, un rege cârmuind într-un regat stabil încetează a mai fi rege, degenerând într-un tiran, de îndată ce încetează să conducă după legile acestuia.*" Și puțin mai încolo: „*Toți regii care nu-și calcă cuvântul și nu devin tirani vor fi mândri să se îngrădească ei înșiși în limitele legilor lor. Și cei ce-i sfătuiesc contrariul sunt năpârci și ciume atât față de ei, cât și față de comunitate* (commonwealth)." Astfel, acel rege învățat, care pătrunde în adâncime înțelesurile lucrurilor, remarcă că diferența dintre un *rege* și un tiran constă doar în faptul că unul ia legile drept granițe ale puterii sale și binele publicului drept țel al cârmuirii, pe când celălalt dă în toate privințele frâu liber propriei voințe și pofte.

201. E greșit să se creadă că această vină e proprie doar monarhiilor; alte forme de cârmuire se fac în aceeași măsură vinovate de aceeași vină. Căci oriunde puterea menită cârmuirii oamenilor și conservării proprietăților lor este destinată altor țeluri și este folosită pentru a-i sărăci, a le pricinui rău și a-i supune poruncilor arbitrare și incorecte ale celor ce o dețin, acolo se ajunge la *tiranie* indiferent cui este atribuită ea, fără a conta dacă cei ce o folosesc astfel sunt mai mulți sau doar unul. Citim astfel despre cei treizeci de tirani ai *Atenei*, la fel ca și despre tiranul din *Siracuza* și despre domnia intolerabilă a *Decemvirilor* la *Roma*, nici o tiranie nefiind mai bună decât cealaltă.

202. *Oriunde începetează legea ia naștere tirania*, dacă legea e încălcată în defavoarea altuia. Și indiferent cine deține autoritatea și depășește puterea încredințată de lege, folosind forța aflată sub porunca sa pentru a o exercita asupra unui supus, ceea ce legea nu îngăduie, încetează să mai fie magistrat și, pentru că acționează în afara autorității, i se poate opune rezistență la fel ca oricărui altuia care încalcă prin forță dreptul unui om. Aceasta este recunoscut în privința magistraților subordonați. Aceluia care are autoritatea de a mă reține pe stradă îi pot opune rezistență precum unui hoț sau unui tâlhar dacă încearcă să-mi pătrundă în casă cu forța pentru a executa hotărârea judecătorească, în ciuda faptului că știu că el are un asemenea mandat și o asemenea autoritate legală care-l împuternicesc să mă aresteze în altă parte. Și aș fi bucuros să aflu de ce n-ar fi aceasta valabil în cazul celui mai înalt magistrat, așa cum este în cazul celui mai mărunt. E oare rezonabil ca fratele mai mare, pentru că deține cea mai mare parte a averii tatălui său, să aibă prin aceasta un drept de a-i lipsi pe frații săi mai mici de vreuna din părțile ce le revin? Sau ca omul bogat, care are în posesie o întreagă țară, să aibă prin aceasta un drept de a pune mâna atunci când îi place pe grădina de legume sau pe cea de flori a săracului său vecin? Deținerea îndreptățită a unor mari puteri și bogății, cu mult mai mari decât dețin cea mai mare parte a fiilor lui *Adam*, e departe de a fi o scuză și cu atât mai puțin un motiv de jaf și asuprire, aceasta reprezentând aducerea de prejudicii cuiva fără autoritatea de a o face, ci e mai degrabă o agravare a acesteia. Căci un ofițer superior nu are un drept mai mare decât un ofițer mărunt de a depăși limitele autorității și acest fapt nu e mai justificat în privința unui rege decât în cea a unui gardian. Ci e cu atât mai dăunătoare în privința aceluia căruia îi e acordată mai multă încredere, cu cât el deține o parte mai mare decât restul tovarășilor lui și se presupune că, datorită avantajelor educației, funcției și sfătuitorilor e mai învățat în privința aprecierii a ceea ce e corect sau nu.

203. Prin urmare, *pot fi nesocotite poruncile unui prinț*? Se poate opune rezistență acestuia de fiecare dată când cineva se

consideră nemulțumit și își imaginează că nu i s-a făcut dreptate? Aceasta va dezechilibra și răsturna toate societățile, lăsând în locul cârmuirii și ordinii doar anarhie și confuzie.

204. La aceasta răspund: nicăieri nu trebuie *opusă forța*, ci doar în cazul *forței* nedrepte și nelegitime. Oricine se opune acesteia, în orice altă situație, își atrage o meritată condamnare atât din partea lui Dumnezeu, cât și a oamenilor. Și astfel nu va decurge nici un fel de pericol sau confuzie, așa cum se sugerează adesea. Căci:

205. *În primul rând*, așa cum se întâmplă în unele țări, persoana prințului este sfântă prin lege și, indiferent ce poruncește sau face acesta, persoana sa este în afara oricărei discuții sau violențe, nefiind pasibilă de a fi supusă forței sau cenzurii judiciare ori condamnării. Totuși, se poate opune rezistență actelor ilegale ale unui ofițer inferior sau ale altuia numit de către el; aceasta doar dacă nu cumva el se va pune în stare de război cu poporul său, dizolvând cârmuirea și lăsând pe fiecare să se protejeze singur ca în starea naturală. Cine poate spune cum se vor încheia astfel de fapte? Iar un regat vecin a dat lumii un ciudat exemplu. În toate celelalte situații *sanctitatea* persoanei o scutește pe aceasta de toate neajunsurile, prin aceasta fiind protejată atâta timp cât există cârmuirea, de orice violență și orice rău, neputând exista o constituție mai înțeleaptă. Căci răul ce și-l poate pricinui propriei persoane neputând adesea nici să aibă loc și nici să se întindă prea departe, și el nefiind în stare ca doar prin forța sa să submineze legile și să asuprească corpul poporului rezultă că un prinț ar trebui să aibă o fire atât de slabă și de josnică încât să dorească să facă toate acestea. Neajunsurile unor nedreptăți particulare, ce pot avea loc uneori, atunci când un prinț încăpățânat ajunge la tron, sunt bine răsplătite de pacea obștii și siguranța cârmuirii prin intermediul magistratului șef, așezată astfel în afara pericolului. Este mai sigur pentru întregul corp să fie uneori în pericol de suferință câțiva indivizi particulari, decât să fie cu ușurință și în orice ocazie expus [pericolului] capul republicii.

206. *În al doilea rând*, acest privilegiu, aparținând doar persoanei regelui, nu împiedică ca acelora care folosesc forța nedreaptă, deși ei afirmă că posedă o numire din partea lui, pe care legea nu o autorizează, să le fie pusă in discuție această numire și să li se opună rezistență. Acesta este cazul celui care are ordinul regelui de a aresta pe cineva, ceea ce reprezintă o delegare deplină din partea acestuia. Și totuși, acela care are această sarcină nu poate să pătrundă cu forța în casa cuiva, pentru a o pune în aplicare, și nici să execute ordinul regelui în anumite zile sau anumite locuri, deși o asemenea delegare nu încetează acolo, ci e vorba de limitările legii. Căci autoritatea fiind dată regelui doar prin lege, el nu poate împuternici pe nimeni să acționeze împotriva legii sau să-i justifice prin delegarea sa asemenea acțiuni. *Delegarea sau porunca oricărui magistrat, acolo unde nu deține nici o autoritate*, este la fel de *goală* și nesemnificativă ca și aceea a unui om obișnuit. Diferența dintre unul și celălalt este că magistratul are ceva autoritate, cu anumite țeluri, iar omul obișnuit nu are deloc. Căci nu *delegarea*, ci *autoritatea* dă dreptul de a acționa, iar *împotriva legilor nu poate exista nici o autoritate*. Dar, în ciuda unei asemenea rezistențe, persoana și autoritatea regelui rămân protejate amândouă, neexistând astfel *nici un pericol pentru cârmuitor și cârmuire*.

207. *În al treilea rând*, presupunând o cârmuire în care persoana magistratului șef nu este sfântă, totuși această *doctrină* a legitimității *rezistenței* la exercitările ilegitime ale puterii *nu-l va* pune în pericol în orice ocazie măruntă și nici nu va *pune bețe-n roate cârmuirii*. Căci acolo unde părții vătămate i se poate aduce alinare, iar daunele sale pot fi acoperite prin apel la lege, nu se poate emite vreo pretenție la forță, care trebuie folosită doar acolo unde cineva este împiedicat să apeleze la lege. Și nimic nu trebuie socotit forță ostilă, decât în situația în care aceasta nu oferă remediul unui asemenea apel. Și doar o asemenea *forță îl pune* pe cel ce o folosește *într-o stare de război* și legitimează rezistența ce i se opune. Pe un om care îmi cere punga la drumul mare, cu o sabie în mâini, când nu am poate decât 12 gologani în buzunar, îl pot ucide perfect legitim. Altuia îi încredințez 100 de lire pentru

a mi le ține cât timp descalec și acesta refuză să mi le înapoieze când mă ridic din nou în șa, scoțându-și sabia pentru a proteja stăpânirea banilor prin forță, dacă încerc să mi-i reiau. Nedreptatea pe care mi-o pricinuiește acest om e de o sută sau poate de o mie de ori mai mare decât a celuilalt (pe care l-am ucis înainte de a-mi face ceva) și totuși eu îl pot ucide legitim pe unul și nu-l pot nici măcar răni pe celălalt în mod legitim. Motivul pentru aceasta este clar: primul, folosind *forța*, mi-a pus în pericol viața și nu aveam *timpul să fac apel* la lege pentru a mi-o proteja. Căci după ce ar fi fugit, ar fi fost prea târziu pentru acest apel. Legea nu poate să dea viață trupului meu mort. Pierderea era ireparabilă și, pentru a o preîntâmpina, legea naturală mi-a dat dreptul să-l *distrug* pe cel ce s-a pus el însuși într-o stare de război cu mine și care m-a amenințat cu distrugerea. Dar, în celălalt caz, viața nefiindu-mi în pericol, eu pot avea *avantajul de a face apel* la lege și de a-mi recupera cele 100 de lire ale mele în acest fel.

208. *În al patrulea rând*, dacă acțiunile nelegitime ale magistratului continuă (prin puterea pe care o deține), iar găsirea leacului ce se cuvine prin lege e împiedicată de către aceeași persoană, totuși *dreptul de a opune rezistență*, chiar în asemenea acțiuni fățișe de tiranie, *nu va tulbura cârmuirea* dintr-o dată și în ocazii mărunte. Căci dacă nu trece dincolo de cazurile câtorva indivizi particulari, chiar dacă aceștia au dreptul de a se apăra și de a recupera cu forța ceea ce e luat de la ei prin forță nelegitimă, totuși acest drept nu-i va angaja cu ușurință într-o luptă în care ei vor pieri cu siguranță, fiind la fel de imposibil ca unul sau câțiva indivizi oprimați *să tulbure cârmuirea* în cazul în care corpul poporului nu consideră că-l privesc aceste abuzuri, cum este pentru un nebun aiurând sau pentru un nemulțumit încăpățânat să răstoarne un stat temeinic, oamenii fiind prea puțin în stare să-l urmeze și pe unul, și pe celălalt.

209. Dar dacă fie aceste acțiuni ilegale s-au extins asupra majorității oamenilor, fie nedreptatea și oprimarea i-au atins doar pe câțiva, dar în asemenea situații încât ca precedent și prin consecințe [nedreptatea] pare să-i amenințe pe toți, oamenilor

trecându-le prin minte că legile și averile și împreună cu acestea libertățile și viețile lor se află în pericol, poate și religia de asemenea, nu pot spune cum vor fi ei împiedicați să se opună forței ilegale folosite împotriva lor. Acesta este un *neajuns*, mărturisesc, care *paște toate cârmuirile* fără deosebire între ele, atunci când cârmuitorii le-au adus în situația de a fi în mod general suspectate de oamenii lor; iar aceasta e cea mai periculoasă situație în care se pot pune ei singuri și nu merită să fie compătimiți, pentru că este foarte ușor de evitat. Este la fel de imposibil ca un cârmuitor care intenționează binele oamenilor și conservarea lor și a legilor lor să nu-i facă pe oameni să vadă și să simtă aceasta, cum este pentru tatăl unei familii să nu lase să se vadă că-și iubește copiii și că are grijă de ei.

210. Dar dacă întreaga lume va vedea pretenții de un fel și acțiuni de un altul și meșteșuguri folosite pentru evitarea legii și încrederea [ce revine] prerogativei (care e o putere arbitrară lăsată în unele privințe în mâna prințului pentru a face bine și nu rău oamenilor) folosită contrar scopului pentru care a fost încredințată; dacă oamenii vor găsi miniștri și magistrați subordonați aleși potrivit pentru asemenea țeluri și favorizați sau înlăturați în mod proporțional cu măsura în care susțin sau li se opun acestor acțiuni; dacă ei văd câteva experimente făcute de puterea arbitrară și văd că religia pe ascuns favorizată (deși în mod public puterea se pronunță împotriva ei) este gata să fie introdusă și cei ce lucrează în acest scop sunt sprijiniți atât cât se poate, iar când acest lucru nu poate fi făcut, totuși e aprobată și plăcută mai mult; dacă *un lung șir de acțiuni arată consiliile* în întregime tinzând în acea direcție; atunci cum mai poate cineva să se abțină să cugete cu privire la direcția în care merg lucrurile sau să caute din ochi cum să se salveze, ca atunci când crezându-l pe căpitanul unei corăbii pe care navighează, purtându-l pe el și restul echipajului spre *Alger* el observă mereu orientarea pe acel sens, deși împotriva vânturilor, iar spărturile în corabie și lipsa oamenilor și a proviziilor îi forțează adesea să își schimbe cursul pentru un timp, dar apoi se întorc în mod regulat, de îndată ce vântul, vremea și celelalte circumstanțe îi permit?

Capitolul XIX

DESPRE DIZOLVAREA CÂRMUIRII

211. Cel ce va vorbi cu claritate despre *dizolvarea cârmuirii* va trebui să distingă în primul rând între *dizolvarea societății* și *dizolvarea cârmuirii*. Ceea ce alcătuiește colectivitatea (community) și aduce oamenii din sloboda stare a naturii într-o *societate politică* este acordul pe care fiecare îl face cu restul oamenilor pentru a se încorpora și a acționa ca un singur corp, fiind astfel o comunitate (commonwealth) distinctă. Calea obișnuită, și aproape singura, prin care *această uniune este dizolvată*, este năvala unei forțe străine care îi cucerește. Căci, în acest caz (nefiind în stare să se întrețină și să se sprijine ei înșiși, ca *un corp întreg și independent*) uniunea aparținând acelui corp, în care constă acesta, trebuie în mod necesar să înceteze, fiecare întorcându-se astfel la starea în care era înainte, având libertatea de a se descurca cum poate și de a-și găsi siguranța într-o altă societate așa cum crede potrivit. Oricând *e dizolvată societatea*, cu siguranță cârmuirea acelei societăți nu poate continua. Astfel, cuceritorii taie adesea cârmuirile de la rădăcină și sfârtecă societățile în bucăți, separând supușii sau mulțimea împrăștiată de apărarea și dependența față de acea societate care trebuia să-i apere de violență. Lumea e prea bine instruită în această privință și prea înaintată pentru a recunoaște că nu e nevoie să mai fie adăugat ceva cu privire la această cale de dizolvare a cârmuirii; și nu mai e nevoie de vreun alt argument pentru a dovedi că, acolo unde *societatea este dizolvată*, cârmuirea nu poate continua, aceasta fiind la fel de imposibil cum este pentru scheletul unei case să se mențină atunci când materialele

acesteia sunt împrăștiate și risipite de un vârtej sau când sunt amestecate într-o grămadă confuză de către un cutremur.

212. Alături de această răsturnare din afară, *cârmuirile sunt dizolvate și din interior.*

În primul rând, atunci când *legislativul este modificat*. Societatea civilă este o stare de pace pentru aceia care îi sunt membri, între ei starea de război fiind înlăturată prin arbitrajul pe care și l-au asigurat prin legislativ, care are misiunea de a pune capăt disputelor care se pot naște între ei; în acest fel membrii unei comunități sunt uniți și combinați laolaltă într-un corp viu, armonios, în *legislativul* lor. Acesta *este sufletul care dă formă, viață și unitate* comunității; iar din acesta își trag cei câțiva membri influența, simpatia și legătura lor reciprocă și, prin urmare, atunci când *legislativul* este sfărâmat sau *dizolvat*, urmează destrămarea și moartea. Căci *esența și uniunea societății* constând în a avea o voință, legislativul, de îndată ce a fost întemeiat de către majoritate, are puterea de a proclama ca și cum ar ține de această voință. *Constituția legislativului* este primul și fundamentalul act al societății, prin care sunt stabilite clauze pentru *continuarea uniunii lor*, sub conducerea persoanelor și în limitele legilor făcute de persoane autorizate pentru aceasta, prin consimțământul și numirea oamenilor, fără de care nici un om sau număr de oameni dintre ei nu poate avea autoritatea de a face legi care să îi oblige pe restul. Când unul sau mai mulți, fără ca oamenii să-i fi numit pentru aceasta, se ocupă de alcătuirea legilor, ei fac legi lipsite de autoritate cărora oamenii nu sunt obligați să li se supună. Astfel ei ajung să fie din nou în afara supunerii și își pot alcătui *un nou legislativ* pentru ei, așa cum socotesc mai bine, având deplina libertate de a opune rezistență forței acelora care, lipsiți de autoritate, ar dori să le impună ceva. Fiecare este la dispoziția propriei sale voințe, atunci când cei ce dețin prin împuternicirea societății puterea de proclamare a voinței publice sunt înlăturați de la aceasta, iar alții le uzurpă locul fără a avea o asemenea autoritate sau împuternicire.

213. Aceasta întâmplându-se în comunitate (commonwealth) de obicei datorită folosirii greșite a puterii, este greu să fie apreciat

corect și să se știe pe cine trebuie dată vina, fără să cunoaștem forma de cârmuire în care acest lucru se petrece. Să presupunem deci legislativul plasat în mâinile a trei persoane distincte.

1. O singură persoană deținând constanta, suprema putere executivă în mod ereditar și împreună cu aceasta puterea de a le convoca și dizolva pe celelalte două [puteri] la anumite perioade de timp.

2. O adunare a nobilimii ereditare.

3. O adunare a reprezentanților aleși *pro tempore de către oameni*, o asemenea formă de cârmuire fiind evidentă.

214. *În primul rând*, atunci când doar o singură persoană sau prinț își instaurează voința arbitrară în locul legilor, care sunt voința societății proclamată de legislativ, atunci *legislativul e schimbat.* Căci fiind cu adevărat legislativ acela ale cărui reguli și legi sunt puse în executare și se cere să fie respectate, atunci când sunt stabilite alte legi și sunt pretinse și impuse alte reguli decât cele pe care legislativul, alcătuit de societate, le-a promulgat, e clar că *legislativul e schimbat.* Oricine introduce legi noi, nefiind autorizat de numirea fundamentală a societății, sau le subminează pe cele vechi, renegă și răstoarnă puterea de care au fost făcute și astfel stabilește *un nou legislativ.*

215. *În al doilea rând*, atunci când prințul interzice legislativului să se întrunească la data la care se cuvine să acționeze în mod liber în vederea acelor scopuri pentru care a fost alcătuit, *legislativul este modificat.* Căci legislativul nu constă într-un anumit număr de oameni și nici în întâlnirile lor dacă ei nu au, de asemenea, și libertatea de a discuta și răgazul pentru a pune la punct ceea ce este bine pentru societate. Atunci când acestea sunt luate sau modificate, astfel încât să lipsească societatea de exercitarea cum se cuvine a puterii lor, *legislativul e* cu adevărat *modificat.* Căci nu în nume constau cârmuirile, ci în folosirea și exercitarea acelor puteri care sunt destinate să le însoțească; astfel, acela care ia libertatea sau interzice activitatea legislativului atunci când se cuvine să se desfășoare aceasta, de fapt *ia legislativul și pune capăt cârmuirii.*

216. *În al treilea rând*, când, prin puterea arbitrară a prințului, alegătorii sau căile de alegere sunt modificate, fără con-

simțământul și contrar interesului comun al oamenilor, atunci de asemenea *legislativul este modificat.* Căci dacă ei îi aleg pe alții decât cei pe care societatea i-a autorizat pentru aceasta sau, altcumva, dacă aleg altceva decât ceea ce societatea a poruncit, cei aleși nu reprezintă legislativul numit de către oameni.

217. *În al patrulea rând,* predarea oamenilor spre supunere față de o putere străină, fie de către prinț, fie de căre legislativ, este cu siguranță *o schimbare a legislativului,* și astfel o *dizolvare a cârmuirii.* Căci țelul pentru care oamenii au intrat în societate, acela de a conserva o societate întreagă, liberă, independentă pentru a fi cârmuită după propriile ei legi, este pierdut oricând ei sunt lăsați în puterea altuia.

218. E evident de ce într-o asemenea constituție ca aceasta *dizolvarea cârmuirii* în aceste cazuri trebuie imputată prințului: căci el având în folosință forța, tezaurul și funcțiile statului și adesea venindu-i în minte sau fiind măgulit de ceilalți că este un magistrat suprem ce nu poate fi controlat, doar el este în măsură să facă pași mari spre asemenea schimbări, sub pretenția autorității legitime, pe care o ține în mâinile sale pentru a îngrozi și suprima oponenții ca răzvrătiți, atâtători și dușmani ai cârmuirii. Nici o altă parte a legislativului sau a oamenilor nu e capabilă prin ea însăși să încerce vreo modificare a legislativului, fără rebeliune fățișă și vizibilă, care, când triumfă, produce efecte foarte puțin diferite de cucerirea străină. Pe lângă prinț care are puterea de a dizolva celelalte părți ale legislativului, și prin aceasta le poate face persoane private, într-o asemenea formă de cârmuire ei nu pot niciodată să modifice legislativul prin lege sau fără acordul lui, consimțământul său fiind necesar pentru a aproba oricare dintre decizii. Totuși, oricât de puțin contribuie celelalte părți ale legislativului la o asemenea încercare asupra cârmuirii, fie că susțin, fie că nu ceea ce le revine, împiedicând asemenea scopuri, ei se fac vinovați și participă la ceea ce este cu siguranță cea mai mare crimă de care oamenii se pot face vinovați unii față de ceilalți.

219. Mai există încă o cale prin care o asemenea cârmuire poate fi dizolvată, iar aceasta se întâmplă atunci când acela care deține puterea executivă supremă neglijează și abandonează această sarcină, astfel încât legile deja făcute nu mai pot fi puse în aplicare. Aceasta înseamnă în mod manifest a reduce totul la anarhie și astfel *cârmuirea se dizolvă* în mod efectiv. Căci legile nefiind făcute pentru ele însele, ci pentru a fi prin aplicarea lor limite ale societății, pentru a ține fiecare parte a corpului politic în locul și funcția care îi revin, când această aplicare încetează în totalitate, în mod vizibil *încetează și cârmuirea*, iar oamenii devin o mulțime confuză, fără ordine și legături între ei. Acolo unde nu mai există administrarea dreptății, în vederea apărării drepturilor oamenilor, și nici nu mai continuă puterea în interiorul comunității pentru a conduce forța sau a asigura necesitățile obștii, acolo cu siguranță *nu mai e nici o cârmuire*. Acolo unde legile nu pot fi aplicate, lucrurile se petrec ca și când n-ar exista legi, iar o cârmuire fără legi este, presupun, un mister în politică, de neconceput pentru capacitatea umană și în contradicție cu societatea omenească.

220. În aceste cazuri și în cele asemănătoare, *atunci când cârmuirea e dizolvată*, oamenii sunt liberi să-și asigure prin alegere o nouă legislatură, diferind de cealaltă prin schimbarea persoanelor sau a formei, sau a amândurora, așa cum vor găsi mai bine și mai sigur pentru ei. Căci *societatea* nu poate niciodată, din vina altcuiva, să-și piardă dreptul înnăscut și originar de a se conserva. Acest drept poate fi asigurat doar de un legislativ stabil și de o corectă și imparțială aplicare a legilor făcute de acesta. Dar starea omenirii nu e într-atât de mizerabilă încât oamenii să nu fie capabili de a folosi acest leac, până când nu va fi prea târziu să mai caute vreunul. A spune oamenilor că *își pot asigura* prin alegere un nou legislativ, atunci când asuprirea, înșelăciunea sau predarea în mâinile unei puteri străine l-au făcut pe cel vechi să nu mai existe, înseamnă a le spune doar că ei pot aștepta ușurare când e prea târziu, iar răul nu mai poate fi vindecat. Aceasta, de fapt, nu înseamnă altceva decât a-i face sclavi, iar apoi a te îngriji de libertatea lor pentru a le spune atunci când lanțurile îi încătușează că

pot acționa ca oameni liberi. Aceasta e mai degrabă batjocură decât ușurare, iar oamenii nu vor putea fi niciodată apărați de tiranie, dacă nu există mijloace de a scăpa de aceasta, până când ei nu se află deplin sub ea. Și, prin urmare, nu numai că au dreptul de a ieși din aceasta, ci au și dreptul de a o preveni.

221. În al doilea rând, există o altă cale pe care *cârmuirile sunt dizolvate*, acest lucru petrecându-se atunci când legislatîvul, sau prințul, sau ambii acționează contrar încrederii [pusă în ei].

În primul rând, membrii legislativului acționează împotriva încrederii pusă în ei atunci când încearcă să încalce proprietatea supușilor și să devină ei înșiși sau orice altă parte a colectivității (community), stăpânii sau deținătorii arbitrari ai vieților, libertăților și averilor oamenilor.

222. Motivul pentru care oamenii intră în societate este protejarea proprietății lor, iar scopul în vederea căruia ei aleg și autorizează un legislativ e acela de a face legi și stabili reguli drept paznici și ziduri de apărare ale proprietăților tuturor membrilor societății, în vederea limitării puterii și a temperării stăpânirii oricărei părți și oricărui membru al societății. Căci, din moment ce nu poate fi presupus vreodată că este voința societății ca legislativul să aibă puterea de a distruge ceea ce fiecare intenționează să apere intrând în societate și pentru care oamenii înșiși s-au supus legislatorilor făcuți de ei, ori de câte ori *încearcă legislatorii să ia și să distrugă proprietatea oamenilor*, sau să-i facă sclavi sub o putere arbitrară, ei ajung în stare de război cu oamenii, care sunt prin aceasta absolviți de orice supunere și sunt lăsați în seama adăpostului comun pe care Dumnezeu l-a dat tuturor împotriva forței și violenței. Prin urmare, oricând *legislativul* va încălca această regulă fundamentală a societății și fie din ambiție, fie din frică, nebunie sau corupție *va încerca* să devină el însuși stăpânul vieților, libertăților și averilor oamenilor, *sau să acorde oricui altcuiva o putere absolută*, prin acest abuz de încredere membrii săi *își pierd dreptul la putere*, drept pe care oamenii l-au așezat în ei, în cu totul alte scopuri, și îl transferă oamenilor care au dreptul de a-și recupera libertatea originară și, prin întemeierea unui nou legislativ (așa cum îl vor găsi ei potrivit), pot să-și asi-

gure propria siguranță și adăpost, acesta fiind scopul pentru care ei sunt în societate. Ceea ce am spus aici cu privire la legislativ, în general, e la fel de adevărat și cu privire la *supremul executor*, care, având o dublă încredere pusă în el, atât aceea de a avea o parte în legislativ, cât și suprema aplicare a legii, atunci când încearcă să-și stabilească voința arbitrară ca lege a societății acționează împotriva amândurora. El *acționează* de asemenea *contrar încrederii* atunci când fie folosește forța, averea și funcțiile societății în vederea coruperii *reprezentanților* și a câștigării acestora pentru scopurile sale, fie preangajează în mod deschis *alegătorii* și le impune să-i aleagă pe aceia pe care i-a câștigat de partea sa prin rugăminți, amenințări, promisiuni sau oricum altcumva, pe care le întrebuințează pentru a-i face pe cei ce s-au angajat înainte să voteze și să aleagă. A orândui astfel candidați și *alegători* și a modela altfel căile de *alegere*, ce înseamnă aceasta dacă nu a tăia cârmuirea de la rădăcină și a otrăvi chiar izvorul siguranței publice? Căci oamenii, păstrându-și alegerea *reprezentanților* lor, ca pavăze ale proprietății lor, nu o puteau face cu alt scop decât ca aceștia să poată fi mereu aleși în mod liber și astfel aleși să poată, după o examinare și o dezbatere matură, acționa și sfătui așa cum necesitățile comunității și ale binelui public o cer. Aceasta, cei ce-și dau votul înainte de a auzi discuția și de a cântări motivele tuturor părților nu sunt capabili să voteze. A pregăti o astfel de întrunire și a încerca să-i impună pe complicii declarați ai propriei lui voințe, ca adevărații *reprezentanți* ai oamenilor și ca legiuitori ai societății, e cu siguranță un *mare abuz de încredere*, și o susținere deplină a intenției de a submina cârmuirea. Dacă cineva adăugă recompense și pedepse în mod vizibil întrebuințate pentru aceleași scopuri și toate meșteșugurile legii corupte, pentru a îndepărta și distruge tot ceea ce stă în calea unui asemenea scop, fără a încuviința și consimți trădarea libertăților țării lor pe față, atunci este mai presus de orice îndoială ceea ce se intenționează de fapt. Ce putere au ei în societate, care poate fi întrebuințată astfel contrar încrederii care îi este acordată la începuturile ei, e ușor de determinat; și este evident că acela care a încercat o dată ceva de acest gen, nu se mai poate bucura de încredere.

223. La aceasta se va replica poate că poporul este ignorant și mereu nemulțumit și deci, a așeza temeiul cârmuirii în opinia schimbătoare și dispoziția nesigură a oamenilor înseamnă a o expune ruinei sigure. *Nici o cârmuire nu va fi în stare să se mențină* dacă oamenii pot stabili un nou legislativ oricând se simt înșelați de cel vechi. La aceasta răspund că lucrurile stau chiar pe dos. Oamenii nu-și părăsesc atât de ușor tiparele lor vechi, așa cum sugerează unii. Cu greu se lasă convinși să îndrepte greșelile recunoscute din cadrul cu care ei s-au obișnuit. Și dacă fie hibele sunt originare, fie apărute în mod întâmplător pe parcurs sau din cauza corupției, nu e ușor să fie schimbate, chiar și atunci când întreaga lume vede că există ocazia. Încetineala și aversiunea oamenilor de a-și părăsi vechile lor constituții este ceea ce, în multele revoluții care s-au văzut în acest regat, în epocile prezente și cele trecute, ne-a ținut credincioși sau ne-a adus înapoi, după o perioadă de încercări fără rod, la vechiul nostru legislativ al regelui, lorzilor și comunelor. Și indiferent ce supărări au făcut să fie luată coroana de pe capetele unora din prinții noștri, acestea nu i-au dus până într-acolo încât să o așeze pe capul altcuiva.

224. Dar, se va replica, această *ipoteză* conține *miezul* a frecvente *rebeliuni*. La care răspund:

În primul rând, nu în mai mare măsură decât orice altă *ipoteză*. Căci atunci când *oamenii* sunt aduși într-o condiție *mizerabilă* și ei înșiși se consideră *expuși răului tratament al puterii arbitrare*, ei se revoltă împotriva cârmuitorilor, la fel de mult cum voi ați face-o chiar împotriva fiilor lui *Jupiter*, fie ei sfinți și divini, urmași sau împuterniciți ai cerurilor, hărăziți de cine sau ce vă place, tot aceleași lucruri se vor întâmpla. *Oamenii tratați în general rău* și împotriva dreptului vor fi gata cu orice ocazie să se ușureze de o povară ce apasă asupra lor. Ei își vor dori și vor căuta ocazia care, datorită schimbării, slăbiciunii sau întâmplărilor ce intervin în chestiunile umane, rareori întârzie mult timp pentru a se arăta.Trebuie să fi petrecut cu adevărat puțin timp pe lume acela care n-a văzut exemple de acest tip în vremea lui și trebuie să fi citit foarte puțin cel care nu poate da exemple de acest fel pentru toate genurile de cârmuiri din lume.

225. În al doilea rând, răspund eu, asemenea *revoluții nu au loc* datorită fiecărei proaste organizări în problemele publice. *Erori uriașe* ale conducătorilor, multe legi greșite și nepotrivite, *scăpări* ale slăbiciunii umane, toate vor fi *suportate de către oameni* fără revoltă sau crâcnire. Dar dacă un lung șir de abuzuri, minciuni și înșelătorii, toate tinzând în aceeași direcție, fac vizibilă oamenilor o anumită intenție, ei neputând decât să simtă ceea ce aceștia ascund dedesubt și să zărească încotro se îndreaptă, nu e de mirare că oamenii se vor trezi și vor încerca să acorde puterea unor persoane care să poată apăra țelurile pentru care cârmuirea a fost inițial aleasă. În lipsa acesteia, vechile nume și organizările înșelătoare sunt departe de a fi mai bune, fiind mai rele decât starea naturală sau pura anarhie, neplăcerile fiind foarte mari și strâns legate între ele, iar leacul foarte îndepărtat și dificil.

226. În al treilea rând, răspund că *această teorie* a puterii oamenilor de a-și asigura iarăși pentru siguranța lor un nou legislativ, atunci când legiuitorii lor au acționat contrar încrederii acordate, încălcându-le proprietatea, este *cea mai bună pavăză împotriva revoltei* și cel mai probabil mijloc de a o împiedica. Căci revolta fiind o opoziție, nu față de persoane, ci față de autoritate, care este întemeiată numai pe constituțiile și legile cârmuirii, aceia care le încalcă și își justifică încălcările acestora prin forță sunt adevărații și *reali rebeli*, indiferent cine sunt ei. Căci atunci când oamenii au intrat într-o societate și o cârmuire civilă au exclus forța și au introdus legile pentru conservarea proprietății, păcii și unității între ei. Aceia care au stabilit din nou forța împotriva legilor s-au *revoltat*, adică au adus înapoi starea de război și sunt cu adevărat răzvrătiți. Pentru cei ce sunt la putere (datorită pretenției că au autoritate, tentației forței pe care o dețin sau datorită lingușirilor celor ce le sunt în preajmă), această revoltă este lucrul cel mai la îndemână de făcut și, în consecință, cea mai potrivită cale de a preveni acest rău este de a le arăta pericolul și nedreptatea acesteia, ei fiind în cea mai mare măsură tentați să o producă.

227. În ambele cazuri menționate anterior, fie atunci când legislativul este schimbat, fie când legiuitorii acționează contrar

scopului pentru care au fost numiți, cei ce sunt vinovați sunt *vinovați de rebeliune*. Căci dacă o persoană îndepărtează prin forță legislativul stabilit al unei societăți și legile făcute de legiuitori conform încrederii acordate lor de către oameni, acesta îndepărtează astfel și arbitrajul pe care fiecare l-a consimțit în vederea unei hotărâri pașnice a tuturor disputelor lor și ca barieră împotriva stării de război dintre ei. Aceia care elimină sau schimbă legislativul acaparează puterea supremă, pe care nimeni nu o poate deține decât prin numirea și consimțământul oamenilor; și, distrugând astfel autoritatea, care aparține oamenilor, nimeni altcineva neputând-o stabili, ei introduc puterea pe care oamenii nu au autorizat-o, de fapt *introduc starea de război* care este aceea a forței fără autoritate. Astfel, dând deoparte legislativul stabilit de societate (la ale cărui decizii oamenii consimțeau și în care erau uniți, ca în acelea ale propriei voințe), ei rup legătura și *expun oamenii unei noi stări de război*. Iar dacă aceia care prin forță îndepărtează legislativul sunt *rebeli*, *legiuitorii* înșiși, așa cum s-a arătat, pot fi considerați rebeli, atunci când ei, care au fost stabiliți pentru protejarea și conservarea oamenilor, a libertăților și proprietăților acestora, le încalcă prin forță și încearcă să îi lipsească pe oameni de ele; și punându-se astfel într-o stare de război cu aceia care i-au făcut apărătorii și paznicii păcii lor, ei devin de-a dreptul și în mod cât se poate de serios *cei mai rebeli* dintre rebeli.

228. Dar cei ce susțin că acesta *constituie temeiul revoltei* înțeleg că ea poate da ocazia războaielor civile sau încăierărilor interne, pentru a spune oamenilor că sunt absolviți de supunere, atunci când sunt făcute atentate la libertățile și proprietățile lor, și știu că se pot opune nelegitimei violențe a acelora care erau magistrații lor, atunci când aceștia le încalcă proprietățile contrar încrederii ce le-a fost acordată; și că, prin urmare, această doctrină nu trebuie acceptată, fiind distructivă în privința păcii lumii. Ei ar putea susține, de asemenea, pe același temei, că oamenii cinstiți nu se pot opune tâlharilor sau piraților, deoarece aceasta ar putea da naștere dezordinii și vărsării de sânge. Dacă vreo *ticăloșie* apare în asemenea situații, nu trebuie *pusă pe seama* aceluia care

își apără propriul drept, ci *pe a aceluia* care le *încalcă* pe cele ale vecinului. Dacă omul cinstit și nevinovat trebuie să renunțe în liniște, de dragul păcii, la tot ce are în favoarea aceluia care va vrea să le ia prin violență, doresc să se ia în discuție ce fel de pace va fi pe lume, ce fel de pace este aceea care constă doar în violență și jaf și care este menținută doar în avantajul tâlharilor și asupritorilor. Cine va considera admirabilă o pace între cel puternic și cel slab, pace în care mielul, fără rezistență, își lasă gâtul sfâșiat de preaputernicul lup? Peștera lui *Polifem* ne oferă un model perfect al unei asemenea păci și al unei asemenea cârmuiri, în care *Ulise* și tovarășii săi n-au altceva de făcut decât să aștepte în liniște să fie devorați. Și, fără îndoială, *Ulise*, care era un om înțelept, i-a sfătuit să se *supună pasiv* și i-a îndemnat să asculte fără să crâcnească, arătându-le ce importantă e pacea pentru omenire și arătându-le neplăcerile ce pot avea loc dacă ei vor vrea să-i reziste lui *Polifem*, care acum avea puterea asupra lor.

229. Țelul cârmuirii este binele omenirii. Și ce este *cel mai bine pentru omenire*: oamenii să fie mereu expuși voinței fără limite a tiraniei sau conducătorilor să le fie uneori manifestată opoziția, atunci când ei fac abuz de puterea lor și o întrebuințează pentru distrugerea și nu pentru conservarea proprietăților oamenilor?

230. Să nu lăsăm pe nimeni să susțină că nedreptatea poate lua naștere de aici oricât de des îi va plăcea vreunui lunatic sau unui spirit turbulent care dorește modificarea cârmuirii. E adevărat, asemenea oameni pot produce agitație când le place, dar aceasta va fi doar spre dreapta lor ruină și pieire. Căci, până când nedreptatea nu a devenit generală și intențiile răuvoitoare ale conducătorilor nu au devenit vizibile sau încercările lor nu se fac simțite de către majoritate, oamenii sunt mult mai dispuși să îndure decât să-și facă dreptate opunând rezistență, nelăsându-se stârniți. Exemplele de nedreptăți particulare sau de asuprire ici și colo a câte unui om nefericit nu îi mișcă nicicum. Dar dacă tuturor le vine în minte, întemeiat pe dovezile manifeste, că intențiile cârmuirii sunt opuse libertăților lor, iar direcția generală și tendința

lucrurilor nu pot decât să le ofere bănuieli serioase ale răului intenționat de cârmuitori, cine e de vină pentru asta? Oamenii trebuie făcuți vinovați dacă au simțul creaturilor raționale și nu pot concepe lucrurile altfel decât le găsesc și simt? Nu e oare mai degrabă *vina celor* care pun lucrurile într-o asemenea situație la care ei nu s-ar fi gândit dacă n-ar fi existat? Recunosc că mândria, ambiția și turbulența unor oameni au cauzat uneori mari dezordini în comunități, iar unele fațiuni au fost fatale statelor și regatelor. Istoria imparțilaă trebuie să descopere dacă *nedreptatea* a luat *mai des naștere din violența oamenilor* și din dorința acestora de a înlătura legitima autoritate a conducătorilor lor decât *din impertinența conducătorilor* și din încercările acestora de a obține și exercita puterea arbitrară asupra oamenilor, dacă asuprirea sau nesupunerea a dat prima naștere dezordinii. Dar de acest lucru sunt sigur, că oricine încearcă, fie el conducător sau supus, să încalce prin forță drepturile prințului sau ale oamenilor, punând astfel temeiul *răsturnării* constituției și cadrului *oricărei cârmuiri drepte*, e vinovat, cred, de cea mai mare crimă de care e capabil vreun om, trebuind să răspundă de toate acele vărsări de sânge, jafuri și pustiiri pe care fărâmarea în bucăți a cârmuirii le aduce într-o țară. Și acela care face aceasta e cu îndreptățire considerat adversarul comun și ciuma omenirii, putând fi tratat ca atare.

231. Că *supușilor* sau *străinilor* care încearcă prin forță să ia proprietățile oamenilor li se poate *rezista* prin forță, este un fapt acceptat de toată lumea. Dar că *magistraților*, care fac același lucru li se poate *rezista*, a fost în ultima vreme negat. Ca și cum cei ce au cele mai mari privilegii și avantaje prin lege au prin aceasta și puterea de a încălca legile, pentru că numai ei au fost puși într-o poziție mai bună decât frații lor. Când, de fapt, ofensa lor este prin aceasta mai gravă, atât pentru că sunt nerecunoscători pentru partea mai mare ce le revine conform legii, cât și, de asemenea, pentru că au abuzat de încrederea care le e acordată de frații lor.

232. Oricine folosește *forța fără drept*, așa cum face fiecare în societate când nu ține cont de lege, se pune el însuși într-o *stare de război* cu aceia împotriva cărora o folosește, iar în acea stare

toate legăturile anterioare sunt anulate, toate celelalte drepturi încetează și fiecare are un *drept* de a se apăra pe sine și de *a rezista agresorului.* Aceasta este atât de evident, încât *Barclay* însuși, marele susținător al puterii și sanctității regilor, e obligat să recunoască, că este legitim pentru oameni, în unele cazuri, *să opună rezistență* regelui lor. Și aceasta, de asemenea, într-un capitol în care el pretinde să arate că legea divină îndepărtează oamenii de la orice gen de revoltă. Prin aceasta este evident, chiar și după teoria sa, că, din moment ce ei pot *rezista* în anumite cazuri, rezistența tuturor împotriva *prinților* nu este revoltă. Acestea sunt cuvintele sale. *„Quod siquis dictat, Ergone populus tyrannica crudelitati et furori jugulum semper praebebit? Ergone multitudo civitates suas famae ferro et flamma vastari, seque, conjuges et liberos fortunae ludibrio et tyranni libidini exponi, inque omnia votae pericula omnesque miserias et molestias a Rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est a natura tributum, denegari debet, ut sc. vim vi repellant, seseq; ab injuria tueantur? Huic brevitur responsum sit, Populo universo non negari defensionem, quae juris naturalis est, neque ultionem quae praeter naturam est adversus Regem concedi debere. Quapropter si Rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat, sed corpus etiam Reipublicae, cujus ipse caput est,* i.e. *totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intoleranda savitia seu tyrannide divexet; populo, quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuria potestas competit, sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi: et restituendae injurae illatae, non recendi a debita reverentia propter acceptam injuriam. Praesentem denique impetum propulsandi non vim praeteritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum a natura est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat, id postquam factum est, in Regem authorem sceleris vindicare non potest: Populus igitur hoc amplius quam privatus quisquam habet: Quod huic, vel ipsis adversariis judicibus, excepto Buchanano, nullum nisi in patientia remedium superest. Cum ille si*

intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnio debet) resistere cum reverentia possit" (Barclay contra Monarchom. 1.3. *c.* 8.).

În traducere sună astfel:

233. *„Dar va întreba cineva: este necesar ca oamenii să rămână mereu descoperiți în fața cruzimii și furiei tiraniei? Trebuie ei oare să-și vadă orașele jefuite și transformate în cenușă, nevestele și copiii expuși poftei și furiei tiranului, iar ei înșiși împreună cu familiile să fie reduși de regele lor la ruină și la toate mizeriile lipsei și asupririi, rămânând totuși liniștiți? Trebuie oare ca doar oamenii să fie privați de privilegiul comun de a opune forța forței, privilegiu pe care natura îl îngăduie în mod atât de liber tuturor celorlalte creaturi pentru a se conserva în fața vătămării? Răspund: autoapărarea este o parte a legii naturale; iar ea nu poate fi negată colectivității* (community), *chiar împotriva regelui însuși. Dar nu trebuie să le fie nicicum îngăduit a se răzbuna pe el pentru că acest lucru nu este conform acelei legi. Prin urmare, oriunde regele va arăta ostilitate nu doar unor persoane particulare, ci chiar corpului comunității, al cărei cap este el, și va tiraniza cu cruzime, printr-o folosire intolerabilă a puterii asupra întregului sau a unei părți considerabile a oamenilor, în acest caz oamenii au un drept de a rezista și de a se apăra de vătămare. Dar aceasta trebuie făcut cu grija ca ei să se apere doar, nu să-și atace prințul. Ei pot acoperi daunele suferite, dar nu trebuie să depășească limitele datorate de reverență și respect din cauza vreunei provocări. Ei pot respinge încercarea prezentă, dar nu trebuie să răzbune violențele trecute. Căci este natural pentru noi să ne apărăm viața și membrele, dar ca un inferior să pedepsească un superior, e împotriva naturii. Oamenii pot preveni ticăloșia care îi vizează, înainte de a fi făcută, dar după ce e făcută ei nu trebuie să se răzbune pe rege, deși acesta e autorul ticăloșiei. Acesta deci e privilegiul oamenilor în general, cu privire la ceea ce fiecare persoană particulară deține; cât despre oamenii particulari, e recunoscut chiar de adversarii noștri* (Buchanan *face excepție) faptul că ei nu au alt remediu decât răbdarea; corpul oamenilor poate cu respect rezista intolerabilei tiranii, iar atunci când este doar moderată, ei trebuie să o îndure."*

234. Într-atât marele apărător al puterii monarhice îngăduie *rezistența.*

235. E adevărat că el a alăturat acesteia două limitări, fără vreun scop:

În primul rând, spune el, trebuie opusă cu respect.

În al doilea, trebuie ținută în afara răsplatei sau pedepsei, iar motivul pe care îl invocă el e că *un inferior nu poate pedepsi un superior.*

În primul rând, cum *să reziști forței fără a răspunde cu lovituri* sau cum *să lovești cu respect?* Este nevoie de ceva îndemânare pentru a explica așa ceva. Acela care se va opune unui atac doar cu un scut pentru a para loviturile sau în orice altă postură respectuoasă, fără o sabie în mâini pentru a pune capăt încrederii și forței agresorului, va ajunge cu rapiditate la capătul *rezistenței* sale și va găsi că o asemenea apărare servește doar la a atrage asupra sa cel mai rău tratament. Aceasta este o cale ridicolă de a *rezista*, așa cum *Juvenal* a gândit despre luptă: *ubi tu pulsas, ego vapulo tantum.* Iar succesul luptei va fi inevitabil același cu cel pe care el îl descrie:

„– Libertas pauperis haec est:
Pulsatus rogat, pugnis concisus, adorat,
Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti."

Acesta va fi întotdeauna rezultatul unei asemenea *rezistențe* imaginare, în care oamenii nu răspund cu lovituri. Aceluia deci *care poate rezista, trebuie să îi fie îngăduit să lovească și el.* Și apoi să lăsăm autorul sau pe oricine altcineva să se bucure de o lovitură la cap sau o tăietură pe față cu atâta *reverență* și *respect* cât găsește de cuviință. Acela care poate împăca loviturile și respectul, din ceea ce știu, merită alături de durerile sale o ciomăgeală civilă respectuoasă, oriunde se poate întâlni aceasta.

În al doilea rând, cu privire la a doua sa remarcă, *un inferior nu poate pedepsi un superior*, aceasta e adevărat, vorbind în general, atâta timp cât el este superior. Dar a rezista forței prin forță este *starea de război* care *pune pe picior de egalitate toate părțile*, face să înceteze toate relațiile anterioare de reverență, respect și

superioritate. Și atunci, argumentele care mai rămân sunt că el, cel ce se opune nedreptului agresor, are această *superioritate* asupra lui, fiindcă atunci când triumfă are dreptul de a pedepsi atacatorul, atât pentru încălcarea păcii, cât și pentru toate relele care au urmat acesteia. Iar *Barclay*, în alt loc, mult mai coerent cu el însuși, neagă că ar fi legitim să se *reziste* unui rege, indiferent de situație. Dar acolo el stabilește două situații în care un rege se poate el însuși lipsi de coroană. Iată cuvintele sale:

„Quid ergo nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in Regem impotentius dominatem arma capere et invadere jure suo suaque authoritate liceat? Nulli certe quamdiu Rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato; et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: *Non alias igitur in eum populo potestas est est quam si id committat propterquod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber: Hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum sc. jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quae hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inaquam, casus quibus rex ipso facto ex Rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit* Winzerus. *Horum unus est, Si regnum [et rempublicam evertere conetur, hoc est, si id ei propositum, eaque intentio fuerit ut] disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum, atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac nova sibi sedes quaerere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplius fore, inque animo habuerit, interempto utrisque ordinis Electissimo quoque* Alexandriam *commigrare, ac ut populum uno ictu interimeret, unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis mediatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum illico abjicit, ac proinde imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti, dominium.*

236. *Alter casus est, Si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum a majoribus et populo traditum accepit,*

alienae ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non ea mente id agit populo plane ut incommodet: tamen quia quod praecipuum est regiae dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum Deum sit, et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignorantem vel invitum, cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit, in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit; hac velut quadam regni ab alienatione effecit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat; atque ita eo facto liberum jam et suae potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant." (Barclay contra Monarchom. Lib. 3. c. 16.)

Ceea ce în traducere sună astfel:

237. *„Și atunci, nu poate exista nici un caz în care oamenii să poată de drept și prin propria lor autoritate să se ajute, să ia armele și să-și atace regele ce stăpânește aprig asupra lor? Nici unul, atâta timp cât el rămâne rege asupra lor.* Onorează-l pe rege *și* cel ce opune rezistență puterii, opune rezistență poruncii lui Dumnezeu, *sunt sentințe divine care nu vor permite aceasta. Prin urmare, oamenii nu vor putea niciodată să aibă o putere asupra lui, dacă el nu întreprinde o acțiune prin care să nu mai fie rege. Căci atunci el însuși se lipsește de coroana și de demnitatea sa și revine la starea unui om obișnuit, iar oamenii devin liberi și superiori, puterea pe care ei o aveau în* Interregnum, *înainte de a-l fi încoronat rege, întorcându-se la ei. Dar există doar câteva greșeli care conduc la această stare. După o cercetare serioasă, nu am putut găsi decât două. Există două cazuri, susțin eu, prin care un rege,* ipso facto, *nu mai este rege și își pierde toată puterea și autoritatea regală asupra oamenilor săi, ceea ce a fost observat de asemenea și de* Winzerus.

Prima, atunci când încearcă să răstoarne cârmuirea, adică atunci când are drept scop și intenție ruinarea regatului și a comunității, așa cum este consemnat despre Nero, *acela care a hotărât să distrugă senatul și poporul* Romei, *trecând orașul prin foc și sabie, pentru ca apoi să se mute în altă parte. Sau despre* Caligula, *acela care în mod fățiș a susținut că nu va mai fi conducătorul poporului și al senatului și care avea în minte să-i*

distrugă pe cei mai merituoși oameni din ambele categorii pentru ca apoi să se retragă la Alexandria. *Acesta și-ar fi dorit ca oamenii să nu aibă decât un singur gât, pentru a-i putea ucide pe toți dintr-o singură lovitură. Prin asemenea intenții, când sunt nutrite și susținute serios de un rege, acesta lasă de îndată deoparte întreaga grijă și judecată privind comunitatea* (commonwealth) *și în consecință își pierde dreptul de a-și cârmui supușii, așa cum un stăpân își pierde stăpânirea asupra sclavilor pe care i-a abandonat.*

238. *Celălalt caz e acela în care un rege se subordonează el însuși altuia și supune stăpânirii acestuia regatul pe care i s-au încredințat în mod liber. Căci, deși poate nu a fost în intenția lui să dăuneze oamenilor, totuși, din această cauză, el și-a pierdut partea principală a demnității regale, adică aceea de a fi următorul și imediat sub Dumnezeu, [stăpânitor] suprem în regatul său; și de asemenea și-a trădat sau forțat oamenii, a căror libertate el ar fi trebuit să o protejeze cu grijă, să intre în puterea și stăpânirea unei națiii străine. Prin această înstrăinare a regatului său, el însuși își pierde puterea pe care o avea în acesta înainte, fără a transfera nici un drept cât de mic acelora cărora le-a dat-o și tot prin această acțiune el eliberează oamenii și îi lasă în voia lor. Un astfel de exemplu poate fi găsit în Analele lui* Scotch".

239. În aceste cazuri, *Barclay*, marele apărător al monarhiei absolute, e forțat să recunoască că unui rege i se poate *opune rezistență* și că acesta *încetează să mai fie rege.* Aceasta pe scurt, pentru a nu înmulți cazurile: în orice loc în care *nu are autoritate*, el nu este *rege* și i se *poate opune rezistență.* Căci *oriunde autoritatea ia sfârșit, regele ia sfârșit de asemenea* și devine egal cu ceilalți care nu au autoritate. Iar aceste două cazuri, pe care el le evidențiază ca fiind destructive pentru cârmuire, diferă foarte puțin de cele menționate anterior, doar că el a omis principiul din care decurge această teorie; iar acesta e abuzul de încredere [manifestat] în neconservarea formei de cârmuire asupra căreia se convenise și neurmărirea țelului cârmuirii, care este binele public și protejarea proprietății. Atunci când un rege s-a detronat el însuși și s-a pus într-o stare de război cu oamenii, ce-i va împiedica pe

aceștia să-l acuze pe cel ce nu mai e rege, așa cum fac cu orice alt om care s-a pus el însuși în stare de război cu ei? *Barclay* și cei ce-i împărtășesc opiniile ar face bine să ne spună. Doresc să se țină cont în afara a ceea ce spune *Barclay și de acest lucru: oamenii pot preveni ticăloșia ce le este destinată înainte de a fi înfăptuită.* Prin aceasta el îngăduie *rezistența* atunci când tirania nu e decât în intenție. *Când asemenea intenții* (spune el) *sunt nutrite serios și susținute de un rege, acesta lasă de îndată deoparte grija și judecata privind comunitatea*; astfel că, potrivit spuselor sale, neglijarea binelui public trebuie luată ca o evidență a unei asemenea *intenții* sau, cel puțin, ca o cauză suficientă pentru *rezistență*. Iar temeiul a tot ceea ce se spune în aceste cuvinte e că *el și-a trădat sau forțat oamenii, a căror libertate el ar fi trebuit să o protejeze cu grijă.* Cuvintele *în puterea și stăpânirea unei națiii străine* nu înseamnă nimic, vina și pierderea dreptului constând în pierderea *libertății* pe care el *trebuia să o conserve* și nu în distingerea persoanelor sub a căror stăpânire ei sunt supuși. Dreptul oamenilor este în mod egal încălcat și libertatea lor pierdută dacă ei sunt făcuți sclavi ai unuia dintre ai lor sau ai unei *națiii străine*; în aceasta constă vătămarea și doar împotriva acesteia au ei drept de apărare. Și pot fi găsite în orice țară exemple care arată că nu schimbarea nației cârmuitorilor lor, ci schimbarea cârmuirii reprezintă crima. *Bilson*, un episcop al bisericii noastre și un mare apărător al puterii și prerogativei prinților, recunoaște, dacă nu mă-nșel, în tratatul său despre *Supunerea creștină*, că *prinții își pot pierde dreptul la putere* și îndreptățirea la supunerea supușilor lor; și dacă mai e nevoie și de autoritate într-un caz unde rațiunea este clară, îl pot trimite pe cititor la *Bracton, Fortescue* și alții, scriitori care nu pot fi suspectați de ignoranță în ceea ce privește cârmuirea noastră sau dușmanii acesteia. Dar cred că *Hooker* singur ar fi suficient pentru a-i satisface pe aceia care, bizuindu-se pe el pentru societatea lor ecleziastă, sunt mânați de un destin ciudat la negarea principiilor pe care el o clădește. Ele ar trebui mai bine privite ca unelte cu care muncitorul viclean intenționează să-și dărâme propria fabrică. Însă sunt sigur de faptul că societatea lor civilă este într-atât de nouă, de periculoasă și de distructivă

atât pentru conducători, cât și pentru oameni, încât epocile anterioare n-au suportat-o niciodată; astfel se poate spera că cei ce vor veni, răscumpărați de sub impozitul acelor taxatori *egipteni*, vor urî amintirea unor asemenea servili lingușitori care, în timp ce păreau să servească, au redus întreaga cârmuire la o tiranie absolută și ar fi vrut ca toți oamenii să fie născuți în această stare, sufletele lor josnice făcându-i potriviți pentru sclavie.

240. Aici, de asemenea, voi fi întrebat: *cine va fi judecător* dacă prințul sau legislativul acționează contrar încrederii care îi este acordată? Cei smintiți și ațâțătorii pot împrăștia printre oameni această idee, atunci când prințul face uz de prerogativa ce îi revine. La aceasta răspund că *oamenii vor fi judecători*; căci cine să *judece* dacă girantul sau delegatul acționează corect și conform încrederii puse în el în afara celor ce îl deleagă și trebuie prin delegarea acestuia să-și păstreze o putere de a-l da deoparte atunci când le înșală încrederea? Dacă aceasta e rezonabil în cazurile obișnuite ale oamenilor particulari, de ce ar fi altfel în cele de cea mai mare importanță, acolo unde bunăstarea a milioane [de oameni] e în joc și de asemenea răul, dacă nu e prevenit, e mai mare, iar îndreptarea, foarte dificilă, scumpă și periculoasă?

241. Ba mai mult, această întrebare (*cine va fi judecător?*) nu poate însemna că nu există deloc judecător. Căci acolo unde nu există nici o justiție pe pământ pentru a decide disputele dintre oameni, *Dumnezeu* în ceruri este *judecătorul*. El singur, este adevărat, e judecătorul dreptului. Dar *fiecare este judecător* pentru el însuși, ca în toate celelalte cazuri și așa e și aici, dacă un altul s-a pus într-o stare de război cu el, omul trebuie să facă apel la Judecătorul Suprem, așa cum a făcut *Ieftae*.

242. Dacă o dispută apare între prinț și câțiva oameni, acolo unde legea e mută sau îndoielnică, iar problema are consecințe importante, cred că *arbitrul* potrivit pentru asemenea caz ar fi corpul *oamenilor*. Căci în cazurile în care încrederea este acordată prințului și acesta se lipsește de regulile și legile obișnuite, dacă unii se consideră nedreptățiți, și găsesc că prințul acționează

contrar sau dincolo de încrederea ce-i este acordată, cine să fie mai potrivit pentru a *judeca* dacă nu corpul *oamenilor* (care inițial și-au investit încrederea în el)? Cine altcineva știe mai bine care sunt limitele puterii acordate chiar de el prințului? Dar dacă prințul sau oricine ar fi în administrație neagă această decizie, atunci apelul nu stă decât în ceruri. Forța între persoane care nu au un superior cunoscut pe pământ, sau care nu permit nici un apel la un judecător de pe pământ, este chiar starea de război, în care apelul stă doar în ceruri, și în acea stare *partea vătămată trebuie să judece* pentru ea însăși, atunci când găsește potrivit să facă uz de acel apel și să se bizuie pe el.

243. Pentru a concluziona, *puterea pe care fiecare individ a dat-o societății*, atunci când a intrat în aceasta, nu se poate întoarce la indivizi atâta timp cât se menține societatea, ci va continua să existe permanent în colectivitate (community); pentru că fără aceasta nu poate exîsta nici o colectivitate (community), nici o comunitate (commonwealth), ceea ce e contrar acordului (agreement) originar. Și, de asemenea, când societatea a creat legislativul într-o adunare a oamenilor, pentru a continua în ei și în urmașii lor, cu destinația și autoritatea de a asigura asemenea urmași, *legislativul nu se poate întoarce niciodată la oameni* atâta timp cât se menține cârmuirea; aceasta pentru că, asigurând un legislativ cu puterea de a continua la nesfârșit, ei au renunțat la puterea lor politică în favoarea legislativului și nu o pot redobândi. Dar dacă ei au impus limite duratei legislativului lor și au așezat această putere supremă într-o persoană sau într-o adunare numai temporar sau, altfel, atunci când prin greșelile acelora ce au autoritatea, dreptul la autoritate este pierdut după pierderea dreptului conducătorilor lor sau la încheierea timpului stabilit, *ea se întoarce societății*, iar oamenii au dreptul să acționeze ca stăpâni supremi și să continue legislativul în ei înșiși sau să aleagă o nouă formă sau să păstreze vechea formă și să o acorde altor persoane, după cum găsesc potrivit.

SCRISOARE DESPRE TOLERANȚĂ

Scrisoarea despre toleranță care urmează acestor rânduri, tipărită mai întâi în latină anul acesta, în Olanda, a fost tradusă deja în olandeză și franceză. O primire favorabilă atât de largă și de rapidă ar putea prevesti o primire asemănătoare și în Anglia. Cred cu adevărat că nu există nici un alt neam pe pământ în afară de al nostru care să fi spus atât de mult despre acest subiect. Și totuși, cu siguranță, nu există nici un altul care să aibă o mai mare nevoie să se spună și să se facă mai mult în această privință.

Nu doar cârmuirea noastră a fost părtinitoare în probleme religioase, ci și aceia care au avut de suferit datorită acestei părtiniri și s-au străduit să-și apere propriile drepturi și libertăți prin scrierile lor, pentru că au făcut aceste lucruri, de cele mai multe ori, pe temeiul unor principii înguste, potrivite doar intereselor propriilor secte.

Această îngustime a spiritului tuturor părților a fost fără îndoială principala cauză a nenorocirilor și a confuziilor noastre. Însă, indiferent care a fost cauza, a sosit momentul potrivit pentru a căuta leacul tămăduitor [pentru aceasta]. Avem nevoie de leacuri mult mai generoase decât cele care au fost întrebuințate până acum pentru boala noastră. Nici declarațiile de indulgență și nici actele de înțelegere, asemănătoare acelora care au fost făcute sau plănuite la noi, nu pot tămădui această boală. Primele nu vor face altceva decât să ne aducă alinare, celelalte, să ne sporească suferința.

Libertatea absolută, dreapta și adevărata libertate, egala și imparțiala libertate este ceea ce ne lipsește. Deși despre ea s-a vorbit foarte mult și mă îndoiesc că nu a fost înțeleasă, sunt sigur că nu a fost deloc pusă în practică, fie de cârmuitorii noștri cu privire la oameni în general, fie de vreuna dintre părțile în dezacord cu privire la celelalte.

Prin urmare, nu pot decât să sper că discursul de față, care oricât de restrâns ar fi, tratează totuși această temă cu mult mai exact decât oricare din cele pe care le-am văzut, dovedind atât echitatea, cât și posibilitatea punerii în practică a toleranței, va fi apreciat cum se cuvine de către toți aceia care au suflete suficient de mari încât să așeze adevăratul interes al obștii înaintea interesului vreuneia dintre părți.

Am tradus această carte în limba noastră atât spre folosul unor oameni care sunt deja animați de acest spirit, cât și pentru a-l insufla acelora care nu îl posedă. Dar, întrucât textul în sine e atât de scurt, nu e nevoie de o prefață mai întinsă. Îl las, așadar, în seama compatrioților mei și îmi doresc din tot sufletul ca ei să îl folosească în scopul pentru care se pare că a fost scris.

Onorabile domn,

Din moment ce dumneavoastră doriți să aflați care sunt părerile mele cu privire la toleranța reciprocă a creștinilor de diferite confesiuni religioase, trebuie să vă răspund deschis că eu consider toleranța drept trăsătura caracteristică esențială a adevăratei biserici. Căci, indiferent ce neam se laudă cu vechimea locurilor și titlurilor sau cu splendoarea cultului său exterior, în timp ce altele [se laudă] cu reformarea obiceiurilor lor, și toate laolaltă cu ortodoxia credinței, căci fiecare e ortodox pentru el însuși, toate acestea și altele asemănătoare sunt mai degrabă trăsături ale luptei pentru putere și dominație a unuia asupra celuilalt, decât [trăsături] ale bisericii lui Hristos. Oricine are [pe drept] o pretenție în aceste privințe, fiind lipsit totuși de milă, modestie și altruism pentru întreaga omenire în general, chiar și pentru cei ce nu sunt creștini, e departe de a fi el însuși un creștin adevărat. *„Regii neamurilor domnesc peste ele"*, spune Izbăvitorul nostru discipolilor săi, *„dar între voi să nu fie astfel"* (Luca 22. 25-26). Rostul adevăratei religii este cu totul altul. Ea nu e făcută pentru a ridica în slăvi o pompă exterioară, nici pentru obținerea stăpânirii ecleziastice sau pentru exercitarea forței coercitive. Ea [e făcută] pentru a orândui viețile oamenilor după canoanele virtuții și pietății. Oricine se pleacă sub crucea lui Hristos trebuie înainte de toate și mai presus de orice să pornească o luptă împotriva propriilor

pofte și vicii. E inutil pentru oricine să se numească creștin în lipsa sfințeniei vieții, purității purtării, bunătății și modestiei spiritului. *„Să se depărteze de la nedreptate oricine cheamă numele Domnului"* (2 Timotei, 2.19), *„Și tu, oarecând, întorcându-te, întărește pe frații tăi"*, îi spune Domnul nostru lui Petru (Luca 22.32). Ar fi într-adevăr foarte greu pentru cineva care e lipsit de grija propriei mântuiri să mă convingă că e deosebit de interesat de a mea. Căci e imposibil ca aceia care nu au primit cu adevărat creștinismul în sufletele lor să se ocupe în mod sincer și din toată inima cu creștinarea altora. Dacă Scriptura și apostolul pot fi crezute, nimeni nu poate fi creștin în lipsa milei și a acelei credințe care se impun prin dragoste, nu prin forță. Mă adresez acum conștiințelor acelora care îi persecută, chinuiesc, strivesc și ucid pe alții sub pretextul religiei [întrebându-i] dacă o fac din prietenie și bunătate față de aceștia. Și voi crede că o fac astfel atunci, și numai atunci, când îi voi vedea pe acești fanatici fervenți aducându-i în același fel pe calea cea dreaptă pe prietenii și pe cunoscuții lor care comit păcate clare împotriva preceptelor Bibliei, atunci când îi voi vedea trecându-i prin foc și sabie pe acei membri ai congregației (communion) lor care sunt ispitiți de vicii enorme și sunt în pericol de pierzanie pe veci și atunci când îi voi vedea exprimându-și dragostea și dorința de mântuire a sufletelor acestora prin aplicarea chinurilor și supunerea lor la tot soiul de cruzimi. Căci dacă ar reieși din principiul milei și al dragostei pentru sufletele oamenilor, așa cum pretind ei, ideea ca ei să îi lipsească pe păcătoși de averile lor, să-i supună mutilărilor trupești, să-i înfometeze și să-i schingiuiască în temnițe mizere, pentru ca în final să le ia chiar și viața, dacă toate acestea ar fi făcute pur și simplu pentru a-i creștina pe oameni și a le asigura mântuirea, atunci de ce îngăduie ei ca *„desfrânarea, viclenia, răutatea și altele asemănătoare lor"*, care, după spusele apostolului (Romani 1), au un iz izbitor de corupție nelegiuită, să domine și să abunde printre turmele și oamenii lor? Acestea și multe altele sunt cu siguranță în mai mare măsură contrare gloriei lui Dumnezeu, purității bisericii și mântuirii sufletelor decât orice neînțelegere cu privire la o decizie ecleziastică sau decât orice separare față de cultul

obștii, atâta timp cât acestea sunt însoțite de o viață pură. De ce ei lasă acest zel arzător pentru Dumnezeu, pentru biserică și pentru mântuirea sufletelor, arzător, la propriu, cu flăcări și lemne, să-i scape fără a pedepsi acele vicii și slăbiciuni, deși toată lumea știe că sunt total opuse credinței creștine, dându-și în schimb toată silința fie pentru introducerea slujbelor, fie pentru impunerea convingerilor, care pentru cei mai mulți sunt niște chestiuni delicate și complicate care depășesc capacitatea înțelegerii comune? Care dintre părțile ce se luptă are dreptate, care dintre ele se face vinovată de schismă sau erezie, aceia care stăpânesc sau aceia care suferă, va fi clar în ziua de apoi, atunci când motivul scindării lor va fi judecat. Cu siguranță acela care îl urmează pe Hristos, îi îmbrățișează doctrina și îi poartă jugul, deși părăsește pentru aceasta atât pe tatăl și pe mama sa, cât și întrunirile publice și slujbele țării sale, renunțând la oricine sau la orice altceva, nu va fi judecat ca eretic.

Acestea fiind zise, chiar dacă separările dintre secte n-ar trebui considerate ca fiind întotdeauna piedici mari în calea mântuirii sufletelor, totuși, *„adulterul, păcatul trupesc, necurăția, destrăbălarea, idolatria și alte asemenea lor nu poate fi negat că sunt lucrarea cărnii"*, cu privire la care apostolul a spus în mod expres: *„cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția Domnului"* (Galateni 5.21.). Prin urmare, oricine e cu adevărat îngrijorat cu privire la împărăția lui Dumnezeu și găsește că e de datoria sa să se străduiască a o aduce printre oameni, trebuie să se ocupe e însuși cu mai multă grijă și perseverență de smulgerea din rădăcin a acestor vicii, mai degrabă decât de nimicirea sectelor. Dar dacă cineva face altcumva și, în timp ce este crud și neiertător față de aceia care au păreri diferite de ale sale, este iertător în fața unor asemenea inechități și vicii rușinoase pentru numele de creștin, oricât de mult ar vorbi un asemenea om despre biserică, el dovedește cu claritate prin acțiunile sale că ținta sa e o altă împărăție și nu propășirea celei dumnezeiești.

Mărturisesc, mi se pare foarte neobișnuit și cred că și altora la fel să descopere un om capabil să pricinuiască altcuiva, a cărui mântuire o dorește din tot sufletul, o moarte în chinuri, fie vorba

chiar și o persoană neconvertită. Dar, cu siguranță, nimeni nu o să creadă vreodată că o asemenea purtare poate proveni din milă, dragoste sau altruism. Dacă cineva susține că oamenii trebuie obligați cu ajutorul focului și sabiei să susțină anumite dogme și să se conformeze unui cult exterior sau altuia, fără nici o legătură cu morala lor; dacă cineva se străduiește să-i convertească la credință pe cei rătăciți, forțându-i să susțină lucruri în care nu cred și permițându-le să practice lucruri pe care Scriptura nu le îngăduie, nu pot exista îndoieli că o asemenea persoană dorește să aibă alături [de ea] o mulțime numeroasă de aceeași confesiune religioasă; dar e greu de crezut că de fapt intenționează prin acele mijloace să dea naștere unei adevărate biserici creștine. Nu e de mirare așadar dacă aceia care nu luptă cu adevărat pentru propășirea adevăratei religii și a bisericii lui Hristos fac uz de arme care nu aparțin defel luptei creștine. Dacă, asemenea împăratului mântuirii noastre, ei doresc cu sinceritate binele sufletelor, atunci vor păși pe urmele Sale și vor urma pilda desăvârșită a Prințului păcii, care și-a trimis soldații să supună neamurile și să le strângă în biserica Sa nu înarmați cu sabia sau cu alte instrumente de luptă, ci cu Scriptura *păcii* și cu *sfințenia* desăvârșită a vorbei lor. Aceasta a fost metoda Sa. Deși, dacă ar fi trebuit ca păgânii să fie convertiți cu forța, ca acei orbi sau încăpățânați să fie îndreptați din erorile lor de soldați înarmați, *știm foarte bine* că I-ar fi venit mult mai ușor Lui să-i convertească având alături armata divină, decât oricărei persoane din biserică, oricât de puternică ar fi aceasta cu toți luptătorii săi alături.

Toleranța față de aceia care sunt diferiți în privința religiei este atât de plăcută Scripturii lui Iisus Hristos și rațiunii curate a omenirii, încât pare monstruos ca oamenii să fie atât de orbi încât să nu înțeleagă necesitatea și beneficiul acesteia. Nu voi acuza aici mândria și ambiția unora, pasiunea și zelul nemilos al celorlalți. Acestea sunt greșeli de care acțiunile omenești nu vor putea scăpa niciodată, decât în mică măsură; și totuși, nici unii nu vor suporta ca acestea să le fie imputate direct, fără a le acoperi în culori înșelătoare, având astfel pretenția să-i conducă pe ceilalți în timp ce ei înșiși sunt conduși de propriile pasiuni nedrepte. Dar

pentru ca unii să nu-și poată ascunde spiritul de persecuție și cruzimea necreștinească sub pretextul grijii pentru bunăstarea obștii și ascultării legilor, și pentru ca toți ceilalți să nu poată căuta să rămână nepedepsiți pentru desfrâul și destrăbălarea lor sub pretextul religiei, într-un cuvânt, pentru ca nimeni să nu se poată amăgi pe sine sau să înșele pe alții, sub pretextul loialității și supunerii față de prinț sau al iubirii și sincerității față de cultul Domnului, eu apreciez ca fiind necesar, mai mult decât orice, să se distingă cu exactitate sarcina cârmuirii civile de aceea a religiei și să se stabilească limitele corecte care o despart pe una de cealaltă. Altfel nu se va putea pune capăt controverselor ce vor apărea mereu între aceia care sunt sau cel puțin pretind a fi îngrijorați în privința sufletelor oamenilor, pe de o parte, și cei îngrijorați în privința comunității (commonwealth), pe de alta.

Comunitatea (commonwealth) este pentru mine o societate a oamenilor constituită doar în vederea dobândirii, conservării și promovării propriilor interese civile. Prin interes civil înțeleg viața, libertatea, sănătatea și tihna trupului; de asemenea [înțeleg] posesia de bunuri exterioare cum ar fi banii, pământul, casele, mobilele și altele asemănătoare lor. Este de datoria magistratului civil, prin executarea imparțială a legilor egale, să protejeze față de toți în general și față de fiecare în parte corecta posesie a bunurilor aparținând acestei vieți. Dacă cineva îndrăznește să încalce legile dreptății și echității publice, stabilite în vederea conservării acestor bunuri, îndrăzneala sa trebuie ținută în frâu de teama pedepsei, [aceasta] constând în privarea totală sau parțială de acele interese civile sau bunuri de care, exceptând această situație, omul ar fi putut și trebuit să se bucure. Dar văzând că nici un om nu admite cu plăcere să fie pedepsit prin privarea de propriile bunuri și cu atât mai puțin prin privarea de libertate sau viață, rezultă că magistratul trebuie înzestrat cu forța și puterea tuturor supușilor în vederea pedepsirii celor care încalcă drepturile cuiva. Că întreaga jurisdicție a magistratului se limitează doar la aceste împrejurări civile și că orice putere civilă, drept și autoritate sunt legate și îngrădite doar de grija protejării acestor bunuri, neputând și

netrebuind să fie extinse în vreun fel la mântuirea sufletelor, îmi pare că o demonstrează din plin considerațiile următoare.

În primul rând, grija pentru suflete nu este încredințată magistratului civil mai mult decât [e încredințată] oricui altcuiva. Dumnezeu nu i-a încredințat această grijă, susțin eu, pentru că nu e probabil ca El să fi înzestrat vreun om cu o asemenea autoritate asupra altuia, încât să-l oblige să-i adopte religia. Și nici nu poate fi dată o asemenea putere magistratului prin consimțământul oamenilor; pentru că nici un om nu poate abandona într-o asemenea măsură grija propriei mântuiri, nefiind atât de orb încât să o lase în seama altcuiva, fie el prinț sau supus, care să-i poruncească ce credință sau cult să îmbrățișeze. Pentru că nici un om nu poate, chiar dacă ar vrea, să-și conformeze credința poruncilor altuia. Întreaga trăire și forță a adevăratei religii constă în convingerea interioară și completă a minții; iar credința nu există fără convingere. Orice jurământ religios am face și oricărui cult exterior ne-am conforma, dacă nu suntem pe deplin convinși noi înșine că primul este adevărat și cel de-al doilea plăcut lui Dumnezeu, un asemenea jurământ și un astfel de cult, departe de a reprezenta un pas înainte, sunt adevărate piedici în calea mântuirii noastre. Căci astfel, în loc să ne ispășim păcatele prin exercițiu religios, oferind Atotputernicului un cult pe care îl considerăm neplăcut Lui, adăugăm celorlalte păcate și ipocrizia și sfidarea față de Maiestatea Sa Divină.

În al doilea rând, grija pentru suflete nu poate aparține magistratului civil, pentru că puterea lui constă doar în forță exterioară; în timp ce religia adevărată și mântuitoare constă în convingerea interioară a minții, fără de care nimic nu este plăcut lui Dumnezeu. Înțelegerea (understanding), prin natura sa, nu poate fi determinată să creadă ceva prin forță exterioară. Confiscarea averii, închisoarea, tortura, nimic de acest gen nu poate fi potrivit pentru a-i face pe oameni să-și schimbe convingerea interioară pe care și-au format-o despre lucruri. Se poate susține, într-adevăr, că magistratul ar putea face uz de argumente, și astfel să conducă necredinciosul pe calea adevărului, obținându-i mântuirea. Sunt de acord; dar aceasta este caracteristic și altor oameni. A-l învăța, instrui, readuce

pe calea cea dreaptă pe cel căzut în eroare cu ajutorul rațiunii, înseamnă a face ceea ce orice om de bună credință poate face. Magistratul nu îl obligă pe om să renunțe la umanitate sau la creștinism. Dar una este a convinge, și alta a porunci; una este a forța cu argumente, alta cu pedepse. La acestea din urma doar puterea civilă are dreptul să facă apel; pentru [apelul la] celelalte, autoritatea altruismului este suficientă. Fiecare are sarcina de a-l avertiza, sfătui și convinge pe aproapele său cu privire la pericolul erorii, iar prin judecată să-l conducă spre adevăr; dar a promulga legi, a primi ascultare și a obliga prin forță, acestea sunt atribuții ale magistratului. Și de aceea susțin că puterea magistratului nu se extinde până la stabilirea canoanelor de credință sau formelor de cult prin forța legii. Căci legile sunt în întregime lipsite de forță fără pedepse, iar pedepsele în acest caz sunt pe deplin nefolositoare, nefiind potrivite pentru convingerea minții. Nici jurământul religios, privind canoanele de credință, nici conformarea față de orice cult exterior nu poate fi eficientă în mântuirea sufletelor, cum s-a arătat deja, în afara cazului în care adevărul primului și acceptarea celuilalt față de Dumnezeu ar fi crezute pe de-a întregul de aceia care jură și practică astfel. Iar pedepsele nu sunt în nici un fel capabile să producă o asemenea credință. Numai cunoașterea și evidența pot produce schimbări în convingerile oamenilor; iar această cunoaștere nu poate în nici un fel proveni din suferință corporală sau din orice altă pedeapsă exterioară.

În al treilea rând, grija pentru mântuirea sufletelor oamenilor nu poate aparține magistratului, pentru că, și dacă rigoarea legilor și forța pedepselor ar fi capabile să convingă și să schimbe judecata oamenilor, aceasta nu ar ajuta totuși absolut deloc la mântuirea sufletelor lor. Căci, nefiind decât un adevăr unic, un singur drum spre rai, ce speranțe ar fi ca mai mulți oameni să fie călăuziți spre acesta, dacă nu au altă regulă de urmat în afara religiei curții, fiind obligați să renunțe la cunoaștere prin intermediul propriei lor rațiuni, opunându-se îndemnurilor propriilor conștiințe și lăsându-se orbește în voia cârmuitorilor lor și religiei pe care ignoranța, ambiția sau superstiția au încetățenit-o în țările în care s-au născut? În varietatea de opinii religioase în care prinții lumii sunt

tot atât de divizați ca și în interesele lor laice, drumul deja îngust se va îngusta și mai mult; o singură țară va fi pe calea cea bună, iar toate celelalte vor fi obligate să-și urmeze prinții pe căi ce duc la pierzanie; iar aceasta ar însemna că oamenii își datorează fericirea sau nefericirea veșnică locurilor în care s-au născut, ceea ce sporește absurditatea și contradicțiile noțiunii de divinitate.

Aceste considerații, lăsând deoparte multe altele care pot fi formulate în sprijinul aceleiași idei, îmi par suficiente pentru a trage concluzia că întreaga putere a cârmuirii civile privește doar interesele civile ale oamenilor, fiind limitată la grija pentru bunurile acestei lumi, fără a avea de-a face în vreun fel cu lumea de apoi.

Să vedem acum ce este o biserică. Eu consider biserica o societate voluntară a oamenilor, strânși laolaltă de bună voie, în vederea venerării lui Dumnezeu într-un mod pe care îl consideră plăcut Lui și totodată eficace mântuirii sufletelor lor.

Spuneam că este o societate liberă și voluntară. Nimeni nu s-a născut membru al unei biserici; căci dacă n-ar fi așa, religia părinților ar reveni copiilor prin același drept de moștenire care privește bunurile pământești, și toți și-ar păstra credința în aceeași manieră în care își păstrează pământurile; or, nu poate fi imaginat nimic mai absurd decât acest lucru. Iată cum se înfățișează problema. Nimeni nu este în mod natural legat de vreo biserică sau sectă, ci fiecare se alătură voluntar acelei societăți în care crede că a găsit legământul religios și cultul care este într-adevăr plăcut lui Dumnezeu. Speranța mântuirii, singurul motiv al intrării în acea congregație (*communion*), este de asemenea și singurul motiv care determină rămânerea în ea. Căci, dacă ulterior [cel intrat] descoperă fie ceva eronat în dogme, fie ceva nefiresc în cultul societății căreia i s-a alăturat, de ce n-ar avea aceeași libertate să o părăsească, pe care a avut-o la intrarea în ea? Nici un membru al vreunei societăți religioase nu poate fi ținut de alte legături în afara celor ce derivă dintr-o anumită așteptare privitor la viața veșnică. O biserică este așadar o societate alcătuită din membrii uniți în mod voluntar în vederea acestui țel.

Urmează să cercetăm acum ce putere are această biserică și căror legi se supune.

Dacă ea nu va fi orânduită după anumite legi, iar membrii săi nu vor accepta să respecte o anumită ordine, nici o societate – oricât de liberă ar fi sau oricât de lipsită de importanță ar fi ocazia pentru care a fost constituită (fie de filozofi pentru învățătură, fie de negustori pentru comerț sau pur și simplu de oameni care vor să discute) –, biserică sau asociație nu vor putea să subziste sau să se mențină unite, ci se vor destrăma și diviza în facțiuni. Trebuie căzut de acord asupra locului și datei întrunirilor; trebuie stabilite reguli pentru admiterea și excluderea membrilor; nu pot fi, de asemenea, trecute cu vederea numirea superiorilor, punerea lucrurilor pe un curs ordonat și multe altele. Dar, din moment ce unirea câtorva membri în această societate bisericească, cum a fost anterior demonstrat, este absolut liberă și spontană, rezultă în mod necesar că dreptul de a face legile nu aparține nimănui altcuiva decât societății însăși sau măcar, ceea ce este același lucru, celor pe care societatea, de comun acord, i-a autorizat pentru aceasta.

Unii ar putea obiecta, susținând că nici o astfel de societate nu poate fi considerată o biserică adevărată, lipsită fiind de un pastor sau episcop înzestrat cu autoritatea de a conduce, autoritate ce provine de la primii apostoli și este continuată până în prezent printr-o succesiune neîntreruptă.

La aceasta răspund astfel: în primul rând, să mi se arate edictul prin care Hristos a impus acea lege asupra bisericii. Și să nu fiu considerat impertinent dacă, drept consecință a celor anterioare, voi cere ca termenii acestui edict să fie clari și preciși, căci promisiunea pe care El ne-a făcut-o, *„unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor"* (Matei, 18.20), pare să implice contrariul. Dacă unei asemenea congregații (communion) îi lipsește ceva necesar pentru a fi o biserică adevărată, vă rog să observați chiar dumneavoastră. Eu sunt sigur că nimic nu poate lipsi acolo mântuirii, nimic din ceea ce este necesar sufletelor, ceea ce este suficient pentru țelul nostru.

Observați apoi ce mari au fost dintotdeauna dezacordurile chiar între aceia care pun atât de mult accent pe instituția divină și pe succesiunea neîntreruptă a unei anumite ordini a conducătorilor în cadrul bisericii. Aceste dispute de neocolit ne pun în mod

necesar în situația de a delibera și, în consecință, ne dau posibilitatea de a o alege pe aceea pe care o considerăm preferabilă.

În ultimul rând, acceptând că acei oameni au un conducător al bisericii, stabilit printr-o serie de succesiuni atât de lungi, cât le par lor suficiente, eu susțin libertatea de a mă alătura acelei societăți în care am convingerea că voi găsi ceea ce este necesar mântuirii sufletului meu. Astfel, libertatea ecleziastică va fi conservată de ambele părți și nimeni nu va avea un conducător impus, în afara celui pe care el însuși l-a ales.

Dar, din moment ce oamenii sunt atât de grijulii cu privire la adevărata biserică, i-aș întreba, doar în treacăt, dacă nu ar fi în mai mare măsură în acord cu biserica lui Hristos congregația (communion) ale cărei condiții ar consta în acele lucruri, și doar în acelea, pe care Duhul Sfânt le-a enunțat în mod clar în Sfânta Scriptură, ca fiind necesare mântuirii? Întreb dacă acest lucru nu ar fi în acord cu biserica lui Hristos în mai mare măsură decât este faptul că unii oameni le impun altora propriile născociri și interpretări ca și cum ar avea autoritate divină, și stabilesc prin legi ecleziastice ca fiind absolut necesare practicii creștine lucruri care fie nu sunt menționate în Sfânta Scriptură, fie nu sunt în mod clar cerute [în aceasta]? Oricine pretinde așa ceva în vederea congregației (communion) ecleziastice, fără a fi cerut de Hristos în vederea vieții veșnice, poate într-adevăr să constituie o societate conform părerii și avantajului său; nu pot înțelege însă cum poate fi aceasta numită biserica lui Hristos, stabilită fiind pe baza unor legi care nu sunt ale Lui și excluzând din comunitatea Sa persoane pe care El le va primi în Rai. Dar acesta nefiind un loc potrivit pentru a cerceta trăsăturile distinctive ale adevăratei biserici, vreau doar să atrag atenția celor care susțin în mod serios dogmele propriilor lor societăți și clamează fără încetare „Biserica, Biserica", făcând tot atâta zgomot, și bazându-se poate pe același principiu ca și argintarii efeseni care strigau după Diana, doresc să le atrag atenția spun, că Scriptura susține adesea că adevărații discipoli ai lui Hristos trebuie să sufere persecuții; dar că biserica lui Hristos ar trebui să-i persecute pe ceilalți și să le impună prin foc și sabie să

adere la credința și dogmele lor, aceasta nu am putut-o găsi în nici una din cărțile Noului Testament.

Țelul unei societăți religioase, cum a fost arătat anterior, este venerarea publică a lui Dumnezeu, iar prin mijlocirea acesteia, obținerea vieții veșnice. Orice credință trebuie așadar să tindă spre acest țel și orice lege ecleziastică să fie limitată de acesta. Nimic nu trebuie și nici nu poate fi negociat în această societate referitor la posesia bunurilor civile sau pământești. Aici nu se poate întrebuința forța, indiferent de situație; căci forța aparține în întregime magistratului civil, iar posesia tuturor bunurilor exterioare cade sub jurisdicția acestuia.

S-ar putea întreba, în acest caz, prin ce mijloace se vor stabili canoanele ecleziastice, dacă cei ce le stabilesc trebuie să fie lipsiți de orice putere coercitivă? Eu susțin că trebuie stabilite prin mijloace potrivite naturii unor asemenea legi, în cazul cărora jurământul exterior și respectarea lui, dacă nu provin dintr-o totală convingere și aprobare interioară, sunt întrutotul nefolositoare și neprofitabile. Armele cu care membrii acestei societăți ar trebui să fie obligați să-și facă datoria sunt îndemnul, mustrarea și povața. Dacă cu aceste mijloace rebelul nu va fi îndreptat, iar cel căzut în eroare convins, nu rămâne altceva de făcut decât a exclude și a separa de societate acele persoane încăpățânate și îndărătnice, care nu oferă nici o speranță de a se reface. Aceasta este cea mai mare și cea din urmă forță a autorității ecleziastice; nu poate fi dată nici o altă pedeapsă în afara ruperii relației dintre corp și membrul îndepărtat, persoana astfel condamnată încetând să mai fie o parte a acelei biserici.

Aceste lucruri fiind astfel clarificate, să cercetăm în continuare care este limita datoriei toleranței și ce impune ea fiecăruia.

Mai întâi, eu susțin că nici o biserică nu este datoare din toleranță să păstreze în sânul său o astfel de persoană care, după ce a fost mustrată, continuă cu îndărătnicie să se revolte împotriva canoanelor acelei societăți. Căci acestea fiind condiția congregației (communion) și totodată liantul societății, dacă încălcarea lor ar fi permisă fără a fi condamnată, societatea s-ar dizolva de îndată. Totuși, în toate aceste cazuri trebuie avut grijă ca sentința

excomunicării și executarea acesteia să nu fie însoțite de folosirea dură a cuvântului sau faptei, prin care persoana exclusă să fie în vreun fel prejudiciată în privința trupului sau averii. Căci, cum s-a arătat în nenumărate rânduri, orice forță aparține doar magistratului; și nici o persoană particulară nu trebuie să întrebuințeze forța în nici un moment, exceptând cazul autoapărării împotriva unei violențe nedrepte. Excomunicarea nu poate lipsi persoana condamnată de vreunul din bunurile sale lumești posedate anterior. Toate aceste lucruri țin de cârmuirea civilă și se află sub protecția magistratului. Întreaga forță a excomunicării constă doar în faptul că, prin hotărârea luată de societate în această privință, legătura existentă între corpul social și unul din membrii săi se dizolvă; și încetând această relație, participarea în anumite privințe, pe care societatea le comunică membrilor săi și față de care nici un individ nu are vreun drept civil, încetează și ea. Căci nu este adusă nici o daună civilă persoanei excomunicate de către preotul bisericii, refuzându-i-se la celebrarea cinei Mântuitorului pâinea și vinul, care nu au fost cumpărate cu banii lui, ci cu ai altora.

În al doilea rând, nici o persoană particulară nu are în vreun fel dreptul de a aduce prejudicii unei alte persoane în privința satisfacțiilor sale civile, pe motiv că aparține altei biserici sau că este de altă religie. Toate drepturile și avantajele care îi aparțin ca om sau ca cetățean trebuie conservate, fiind inviolabile. Acestea nu privesc religia. Și nici o violență sau ofensă nu-i poate fi adusă, fie că e creștin, fie păgân. Ba chiar n-ar trebui să ne mulțumim cu minimele măsuri impuse de justiție: altruismul, mărinimia și generozitatea ar trebui adăugate acestora. Este ceea ce ne poruncește Scriptura, ne îndrumă rațiunea și ne cere simțul înnăscut al tovărășiei. Dacă cineva se îndepărtează de calea dreaptă, este nenorocirea sa, nu o daună adusă ție; și pentru că presupui că el va ajunge într-o condiție mizerabilă nu tu ar trebui să-l pedepsești, lipsindu-l de bunurile sale lumești.

Ceea ce susțin privitor la toleranța reciprocă a persoanelor particulare de religii diferite e valabil, de asemenea, și pentru bisericile care sunt una cu cealaltă în aceeași relație ca și persoanele particulare între ele; nici una dintre acestea nu deține

vreun soi de jurisdicție asupra alteia, nici chiar atunci când, cum se întâmplă adesea, magistratul civil aparține uneia dintre congregații (communion). Căci cârmuirea civilă nu poate da nici un drept nou bisericii, precum nici biserica nu poate da vreun drept nou cârmuirii civile. Astfel, fie că magistratul se alătură vreunei biserici, fie că se separă de aceasta, biserica rămâne ca și înainte, o societate liberă și voluntară. Nici nu primește putere armată când i se alătură magistratul, nici nu-și pierde dreptul de educare și excomunicare când el o părăsește. Acesta este dreptul fundamental și neschimbător al unei societăți voluntare, și anume putința de a-l înlătura pe orice membru al său care încalcă regulile instituției; dar ea nu poate, prin primirea unui nou membru, să dobândească vreun drept de jurisdicție asupra celor care nu i se alătură. Și, prin urmare, pacea, echitatea și prietenia trebuie întotdeauna reciproc respectate de către bisericile particulare, precum și de persoanele particulare, fără nici o pretenție de superioritate sau jurisdicție a vreuneia asupra celeilalte.

Ideea poate fi clarificată și mai mult printr-un exemplu: să presupunem că există două biserici, una a armenilor, cealaltă a calviniștilor, ambele aflate în Constantinopol. Va susține cineva că fiecare dintre aceste biserici are dreptul de a-i priva pe membrii celeilalte de averile și libertatea lor, așa cum vedem că se întâmplă în alte părți, din cauza diferențelor dintre dogmele și slujbele lor, în timp ce turcii, așteptând liniștiți, râd văzând cu câtă cruzime inumană creștinii se înverșunează împotriva creștinilor? Dar dacă una dintre aceste biserici are această putere de a-i trata rău pe ceilalți, întreb care este aceea căreia îi aparține această putere și pe temeiul cărui drept? Se va răspunde, fără îndoială, că biserica ortodoxă este cea care are drept de autoritate asupra celei rătăcite sau eretice. Aceasta înseamnă a folosi cuvinte mari și înșelătoare fără a spune absolut nimic. Căci fiecare biserică este ortodoxă pentru ea însăși, rătăcită și eretică pentru celelalte. Indiferent ce crede o biserică, ea crede că este adevărat, iar cea opusă consideră că este greșit. Astfel, din disputa între aceste biserici privind adevărul dogmelor și puritatea cultului lor reiese că ambele părți sunt egale; și nu există vreun judecător, fie la Constantinopol, fie

oriunde altundeva, prin a cărui sentință să se poată determina [superioritatea uneia dintre ele]. Decizia în această privință îi aparține doar Supremului Judecător al tuturor oamenilor, căruia îi aparține de asemenea și dreptul de a-i pedepsi pe cei ce greșesc. Între timp, să-i lăsăm să aprecieze cât de adânc păcătuiesc pe aceia care asociind nedreptatea, dacă nu erorii, cu siguranță mândriei lor, în mod nechibzuit și arogant preiau asupra lor sarcina de a-i îndruma pe servitorii altui stăpân, ei nefiind în nici un fel răspunzători pentru aceștia.

Ba mai mult chiar: dacă ar fi evident care dintre cele două biserici aflate în dezacord se găsește pe calea cea dreaptă, aceasta nu i-ar da nici un drept de a o nimici pe cealaltă. Căci bisericile nu dețin în problemele lumești nici jurisdicția, nici focul și sabia ca instrumente proprii cu care să convingă mințile oamenilor că greșesc și să-i informeze asupra adevărului. Să presupunem totuși că magistratul civil are tendința să favorizeze una dintre biserici și să-i acorde puterea, și cu acordul său, slujitorii ei ar putea să-i pedepsească pe eretici așa cum le place. Va susține însă cineva că o biserică creștină are vreun drept asupra confraților ei din partea unui împărat turc? Un necredincios, care nu are nici o autoritate de a-i pedepsi pe creștini pentru canoanele credinței lor, nu poate conferi o asemenea putere asupra nici unei societăți a creștinilor, neputând acorda un drept pe care el însuși nu-l posedă. Aceasta ar fi situația la Constantinopol. Dar situația trebuie gândită la fel în orice țară creștină. Puterea civilă este la fel pretutindeni: aflată în mâinile unui prinț creștin ea nu poate da bisericii o mai mare autoritate, decât aceea dată de un păgân, adică nici una.

Totuși merită observat, și deplâns, faptul că aceia mai violenți dintre acești apărători ai adevărului, adversari ai erorii, protestatari împotriva schismei, cu greu dau frâu liber acestui zel pasionat și fervent pentru Dumnezeu, acolo unde magistratul civil nu este de partea lor. Însă, de îndată ce intră în grațiile curții, ei încep să se simtă puternici; pacea și altruismul prezente sunt lăsate deoparte: altfel, din punct de vedere religios, ele trebuie respectate. Acolo unde nu au puterea de a continua persecuțiile și de a deveni stăpâni, ei doresc o convietuire în termeni corecți și propovăduiesc

toleranța. Când nu sunt întăriți cu puterea civilă, ei pot suporta mult mai răbdători și nepăsători răspândirea idolatriei, superstiției și ereziei în vecinătatea lor, lucruri de care, în alte împrejurări, interesul religios îi face să fie extrem de temători. Ei nu atacă acele erori care sunt la modă la curte sau care sunt sprijinite de cârmuire. În aceste privințe se mulțumesc să-și economisească argumentele; care, totuși, cu voia lor, reprezintă singura modalitate potrivită de răspândire a adevărului, neexistând nici o altă cale de a triumfa asemănătoare aceleia în care argumentele temeinice și judecata corectă sunt alăturate blânzimii, politeții și bunei [lor] întrebuințări.

În concluzie, nimeni, fie persoană particulară, fie biserică sau chiar societate civilă, nu este îndreptățit să încalce drepturile civile și bunurile pământești ale oricui altcuiva, sub pretext religios. Aceia care sunt de altă părere, ar face bine să se gândească ei înșiși ce temei dăunător oferă prin aceasta omenirii, ce sămânță de discordie și război, ce provocare plină de forță pentru dușmănii, jafuri și măceluri nesfârșite. Nici pacea, nici securitatea, nicicum prietenia obișnuită nu vor mai putea fi stabilite sau menținute între oameni atâta timp cât triumfă convingerea că fundamentul autorității se află în grația divină, iar religia trebuie răspândită prin forța armelor.

În al treilea rând, să vedem ce pretinde datoria toleranței de la aceia care, spre deosebire de restul oamenilor, de mireni, așa cum le place să ne numească, posedă un titlu și o funcție ecleziastică, fie că sunt episcopi, preoți, pastori, reverenzi sau oricum altfel înnobilați și distinși. Nu e în intenția mea să cercetez aici originea puterii și rangului clerului. Eu susțin doar că, indiferent de unde provine autoritatea acestuia, în măsura în care este ecleziastică, ea trebuie limitată la treburile bisericești, neputând fi sub nici o formă extinsă la problemele civile, pentru că biserica însăși este ceva total separat și distinct de comunitate (commonwealth). Granițele sunt fixate de ambele părți și sunt neschimbătoare. Cel ce așază împreună aceste două societăți amestecă pământul și cerul, lucrurile cele mai îndepărtate și mai opuse, al căror țel, sarcină și orice altceva, la originea lor, erau întrutotul distincte și deosebite între ele. Nimeni așadar, indiferent cu ce funcție ecleziastică a fost

înzestrat, nu poate priva un alt om, care nu are aceeași credință și religie, fie de libertate, fie de vreo parte a bunurilor sale pământești, din pricina deosebirii religioase existente între ei. Căci tot ceea ce nu este legal la nivelul întregii biserici, nu poate deveni, printr-un drept ecleziastic, legal pentru vreunul din membrii săi.

Dar aceasta nu este tot. Nu este de ajuns ca oamenii clerului să se abțină de la violență și jaf sau de la orice altă metodă de persecuție. Cel ce pretinde a fi un urmaș al apostolilor, și ia asupra lui sarcina de a educa, este de asemenea obligat să-i îndrume pe cei ce-l ascultă către datoriile altruismului și păcii față de toți oamenii, atât față de ortodocși, cât și față de cei ce greșesc, atât față de cei ce sunt diferiți, cât și față de cei ce sunt de aceeași credință și cult cu ei; și trebuie să-i îndemne cu sârguință pe toți la altruism, bunătate și toleranță, indiferent dacă sunt persoane particulare sau magistrați, în cazul în care are astfel de adepți; și să se străduiască neîncetat să stăvilească și să tempereze arzătoarea și nejustificata aversiune a minții, pe care zelul înflăcărat al unora sau altora pentru propria sectă a stârnit-o împotriva ereticilor. Nu voi încerca să prezint cât de dulce și de bun ar fi rodul, atât pentru biserică, cât și pentru stat, dacă clerul ar face cunoscută pretutindeni această doctrină a păcii și toleranței, ca să nu pară că vreau să arunc o lumină prea sumbră asupra acelor oameni a căror demnitate nu vreau să o prejudiciez, [și nu vreau] nici să fie deteriorată fie de alții, fie de ei înșiși. Dar eu susțin că așa ar trebui să se întâmple. Și dacă cineva care se consideră pe sine drept purtător al cuvântului Domnului, predicator al Scripturii păcii, propovăduiește altceva, [înseamnă că] el fie nu înțelege, fie nu dă importanță sarcinii chemării sale și într-o zi va da seama de aceasta în fața Prințului păcii. Iar dacă creștinii trebuie sfătuiți să se abțină de la orice tip de răzbunare, chiar și după repetate provocări și multiple ofense, cu atât mai mult aceia care nu au avut de suferit în nici un fel trebuie să renunțe la violență și să se abțină de la orice rea tratare a celor care nu le-au făcut nici un rău. Cei care își văd de treburile lor și nu sunt interesați decât de acestea trebuie tratați cu grijă și stăpânire de sine; indiferent ce gândesc ceilalți despre ei, aceștia îl pot venera pe Dumnezeu în maniera în care

sunt convinși că Îi este plăcut și în care au cele mai mari speranțe de mântuire. În afacerile private, în administrarea averilor, în conservarea sănătății trupului, fiecare om are în vedere ceea ce i se potrivește mai bine și urmărește ceea ce îi este cel mai plăcut. Nimeni nu se plânge de proasta organizare a afacerilor vecinului său. Nimeni nu se înfurie din cauza greșelilor pe care le face altul în însămânțarea terenului său sau în căsătoria fiicei sale. Nimeni nu-și bate capul să îndrepte un risipitor pentru că își cheltuie banii în taverne. Oricine poate să dărâme, să construiască sau să-și cheltuiască banii cum îi place, nimeni nu va spune nimic, nimeni nu-l va controla, pentru că este liber. Dar dacă cineva nu vine la biserică, dacă nu se comportă acolo potrivit obiceiurilor sau dacă nu-și duce copiii să fie inițiați în sfintele taine ale unei biserici sau alta, aceasta generează imediat vâlvă, iar vecinătatea se umple de larmă și furie. Oricine este pregătit să fie răzbunătorul unei crime atât de mari. Iar fanaticii se abțin cu greu de la violență și jaf, atâta timp cât motivul persistă, în timp ce bietul om este, conform obiceiului, condamnat la pierderea libertății, bunurilor și a vieții. Oh, dacă oratorii noștri ecleziasti, din toate sectele, ar încerca, cu toată puterea argumentării de care sunt capabili, să înlăture erorile umane! Dar să-i lăsăm să-și cruțe persoanele. Să nu-i lăsăm să suplinească lipsa lor de temeiuri cu instrumentele forței, care aparțin altei jurisdicții și provoacă rău devenind unelte ale oamenilor bisericii. Să nu-i lăsăm să cheme în ajutorul elocvenței și învățăturilor lor autoritatea magistratului; ca nu cumva, în timp ce pretind [că sunt animați] numai de dragostea pentru adevăr, acest neînfrânat zel ce-i îndeamnă la foc și sabie, să le trădeze ambiția și să scoată la lumină ceea ce vor de fapt – stăpânirea. Căci va fi foarte dificil să convingi oamenii de bun simț că acela care, fără lacrimi și satisfăcut de sine, îl poate preda călăului pe aproapele său, pentru a fi ars de viu, este sincer și din toată inima interesat să-l scape de flăcările iadului în lumea de apoi.

Să ne ocupăm, în ultimul rând, de datoria [ce revine] magistratului în privința toleranței, datorie care, cu siguranță, este foarte importantă.

Am dovedit deja că grija pentru suflete nu aparține magistratului; nu este o grijă a magistraturii, dacă pot să o numesc așa, care să constea în a prescrie legi și a constrânge prin mijlocirea pedepselor. Dar o grijă caritabilă, constând în a educa, sfătui și convinge nu poate fi negată nimănui. Prin urmare, grija pentru sufletul fiecărui om în parte aparține și trebuie lăsată în seama fiecăruia. Dar ce se întâmplă dacă cineva neglijează grija [datorată] propriului suflet? Dar ce se întâmplă, răspund eu, dacă cineva își neglijează sănătatea sau averea, care sunt mult mai strâns legate de cârmuirea magistratului, decât cealaltă [mântuirea sufletului]? Va hotărî magistratul printr-o lege specială că un astfel de om nu va deveni sărac sau bolnav? Legea prevede, pe cât posibil, ca bunurile și sănătatea supușilor să nu fie afectate de înșelăciunea sau violența celorlalți; ea nu le apără de neglijența sau proasta administrare a celor în posesia cărora se află. Nici un om nu poate fi forțat să fie bogat sau sănătos, indiferent dacă vrea sau nu. Ba chiar *nici* Dumnezeu Însuși nu-i va mântui pe oameni împotriva voinței lor. Să presupunem totuși că un prinț oarecare ar dori să-și oblige supușii să strângă bogății sau să-și conserve sănătatea și puterea corpurilor. Va fi oare hotărât prin lege că ei nu trebuie să consulte alți medici în afara celor romani și că fiecare este obligat să trăiască după prescripțiile acestora? Vor trebui ei oare să nu folosească alt medicament sau altă hrană în afara celor preparate fie, să zicem, la Vatican, fie într-un magazin din Geneva? Or, poate, pentru a se îmbogăți, vor fi cu toții obligați prin lege să devină negustori sau muzicieni? Sau fiecare va deveni comerciant sau fierar deoarece câțiva indivizi, având aceste meserii, își mențin familiile îndestulate și s-au îmbogățit? Dar s-ar putea susține că sunt o mie de modalități de a se însănătoși, în timp ce există numai una singură de a ajunge în rai. Și chiar se susține așa ceva, îndeosebi de către aceia care cer ca ca oamenii să fie forțați să urmeze fie un drum, fie altul; căci, dacă ar fi câteva drumuri care duc într-acolo, atunci nu ar mai rămâne prea multe temeiuri pentru această pretenție. Iar acum, dacă înaintez din toate puterile pe calea ce duce, conform geografiei sfinte, spre Ierusalim, de ce sunt totuși bătut și maltratat de către ceilalți? Poate pentru că nu

port coturni sau nu sunt tuns cum trebuie; poate pentru că nu sunt în pas cu moda; poate din cauză că mănânc în drumul meu carne sau altceva ce-mi place; poate pentru că evit anumite drumuri lăturalnice care îmi par că duc în bălării și prăpăstii; pentru că, din mai multe căi ce duc în aceeași direcție, o aleg pe aceea care mi se pare a fi mai dreaptă și mai curată; pentru că evit poate să merg în compania călătorilor care sunt mai puțin gravi sau mai acri decât ar trebui să fie; sau, în cele din urmă, pentru că urmez o călăuză care fie este îmbrăcată în alb și încoronată cu o mitră, fie nu. Cu siguranță, dacă ne gândim bine, ne vom da seama că [toate acestea] sunt în mare parte lucruri neînsemnate, asemănătoare acelora care – fără nici o prejudecată referitoare la religie sau la mântuirea sufletelor și nefiind însoțite de superstiție și ipocrizie – ar putea fi luate în seamă sau trecute cu vederea; eu susțin că aceste lucruri nasc inevitabil dușmănii între confrații creștini, ei fiind de acord în privința părții substanțiale și cu adevărat fundamentale a religiei.

Dar să luăm de bun ceea ce susțin acești fanatici, care condamnă tot ceea ce nu este ca ei, și anume faptul că din aceste circumstanțe apar țeluri diferite. Ce concluzie ar trebui să tragem de aici? Că doar una dintre aceste căi este cea care duce cu adevărat spre fericirea veșnică. Dar că, în această mare varietate de căi pe care oamenii le urmează, există încă îndoieli privitor la cea corectă. Acestea fiind spuse, nici grija pentru comunitate (commonwealth), nici dreptul de a promulga legi nu dezvăluie magistratului acest drum ce duce spre rai în mai mare măsură, decât o face căutarea și studiul pentru orice individ particular. Am un trup slab, șubrezit în urma unei boli, pentru care presupun că există un singur leac, necunoscut însă: reiese oare de aici că este sarcina magistratului să-mi prescrie leacul, dat fiind că nu este decât unul singur și că este necunoscut? Dat fiind că există doar o singură cale pentru a scăpa cu viață, rezultă că va fi sigur pentru mine să fac orice îmi poruncește magistratul? Aceste lucruri, asupra cărora fiecare individ în parte trebuie în mod sincer să reflecteze și la a căror cunoaștere trebuie să ajungă prin meditație, studiu, căutare și strădanii proprii, nu pot fi privite ca o sarcină specială

ce revine unui anumit gen de oameni. Prinții s-au născut într-adevăr superiori celorlalți în putere, dar egali în natură. Nici dreptul, nici arta de a conduce nu au vreo legătură cu siguranța cunoașterii altor lucruri, și cu atât mai puțin [cu cunoașterea] adevăratei religii; căci dacă n-ar fi așa, cum se face că stăpânii pământului sunt într-atât de diferiți în problemele religioase? Să luăm totuși de bună ideea că este probabil ca drumul spre viața veșnică să fie cunoscut mai bine de către un prinț, decât de către supușii săi; or, cel puțin în această stare de incertitudine, cea mai sigură și comodă cale pentru persoanele particulare ar fi să-i urmeze ordinele. Veți spune, ce se întâmplă apoi? Dacă el vă va porunci să urmați negustoria în vederea asigurării traiului, nu veți face oare aceasta de teama nereușitei? Eu susțin că m-aș face negustor la comanda prințului, pentru că, dacă aș avea ghinion în comerț, el este în mare măsură capabil să-mi recupereze în vreun fel pierderile. Dacă ar fi adevărat, așa cum pretinde, că dorește să prosper și să mă îmbogățesc, atunci el mă poate pune din nou pe picioare atunci când călătorii infructuoase mi-au adus falimentul. Dar lucrurile nu stau la fel în privința vieții de apoi. Dacă în cazul acesteia o iau pe un drum greșit și dacă eșuez o singură dată, nu stă în puterea magistratului să-mi recupereze pierderile, să-mi ușureze suferința sau să-mi refacă într-o oarecare măsură, cu atât mai puțin în întregime, situația. Ce siguranță poate fi atunci oferită pentru împărăția cerurilor?

Unii vor spune, poate, că ei nu presupun că această judecată infailibilă – toți oamenii sunt obligați să se conformeze în chestiunile religioase – ar aparține magistratului civil, ci bisericii. Ceea ce a hotărât biserica, magistratul poruncește să fie respectat; iar el impune prin autoritatea sa ca nimeni fie să nu acționeze, fie să nu creadă, în chestiunile religioase, altceva decât predică biserica; astfel, judecata în aceste privințe revine bisericii. Magistratul însuși este obedient față de aceasta și cere aceeași obediență de la ceilalți. Iată răspunsul meu: cine nu a văzut cât de des a fost folosit numele bisericii, atât de venerabil pe vremea apostolilor, în epocile următoare pentru a arunca praf în ochii oamenilor? Dar aceasta, oricum nu ne ajută în cazul de față. Unica potecă ce duce

la ceruri nu este cunoscută magistratului în mai mare măsură decât indivizilor particulari. Prin urmare, nu-l pot lua în siguranță drept călăuză, el fiind în privința drumului probabil tot atât de ignorant ca și mine și fiind fără îndoială mai puțin interesat de mântuirea mea decât sunt eu însumi. Dintre regii evreilor, câți au fost aceia care nu i-au împins pe israeliții ce-i urmau orbește la idolatrie, iar prin aceasta la pierzanie? Acum, totuși, îmi porunciți să fiu curajos și îmi spuneți că totul este absolut sigur, pentru că magistratul nu mai poruncește în problemele religioase respectarea propriilor ordine, ci doar a ordinelor bisericii. Dar ale cărei biserici? Cu siguranță ale aceleia care îi place mai mult. Ca și cum, obligându-mă prin mijlocirea legilor și pedepselor să intru într-una sau alta dintre biserici, el nu și-ar interpune propria judecată în această privință. Ce diferență este în acest caz dacă el însuși mă conduce sau lasă să fiu condus de către alții? Depind în ambele cazuri de voința sa, în ambele cazuri el hotărând în privința vieții mele veșnice. Ar fi un israelit, care l-a venerat pe Baal la porunca regelui său, într-o situație mai bună, deoarece cineva îi spune că regele nu a poruncit nimic în privința religiei pe temeiul propriei judecăți și nu a comandat nimic supușilor săi privitor la cultul divin, în afară de ceea ce a fost aprobat de soborul preoților și declarat ca fiind divin de către aceștia? Dacă religia oricărei biserici ar deveni astfel adevărată și mântuitoare, deoarece conducătorul sectei, prelații, preoții și ceilalți membri ai ei ar lăuda-o și ridica-o în slăvi cu toată puterea lor, ce religie ar putea fi vreodată socotită eronată, falsă și dăunătoare? Eu am dubii serioase privind doctrina soținienilor, și sunt neîncrezător privind maniera de venerare practicată de către fidelii Papei și de către luterani; va fi însă vreodată mai sigur pentru mine să mă alătur din ordinul magistratului fie uneia, fie alteia dintre aceste biserici, pe motiv că el nu comandă nimic în privința religiei decât pe baza autorității sfatului învățaților bisericii?

Dar, pentru a spune adevărul, trebuie să recunoaștem că biserica, dacă poate fi numită astfel o convenție clericală care face reguli, este în mai mare măsură influențată de către curte, decât invers. Este foarte bine cunoscut cum a fost biserica sub tirania

împăraților ortodocși și arieni. Sau, dacă aceste fapte sunt prea îndepărtate, istoria modernă a Angliei ne oferă exemple noi, prin domniile lui Henric al VIII-lea, Eduard al VI-lea, Mary și Elisabeth, referitor la cât de ușor și pe nesimțite și-a schimbat clerul edictele, canoanele religioase, forma [exterioară] a cultului, totul conform înclinațiilor acelor regi și regine. Totuși, acei regi și acele regine au avut imagini atât de diferite asupra religiei și au preferat în acest sens lucruri atât de diferite, încât nici un om întreg la minte, nici unul în afara unui ateu, nu va îndrăzni să spună că un credincios sincer și cinstit al Domnului ar putea, cu conștiința curată, să se supună edictelor lor. Pentru a trage concluziile, e același lucru dacă un rege care impune *legi unei religii* pretinde că o face urmând judecata sa sau urmând autoritatea ecleziastică și sfatul altora. Deciziile oamenilor bisericii, ale căror deosebiri și dispute sunt suficient de cunoscute, nu pot fi mai înțelepte sau mai sigure decât cele ale regelui și toate aprobările lor luate laolaltă nu pot să adauge mai multă tărie puterii civile. Cu toate că, trebuie ținut cont de aceasta, prinții obțin rareori aprobările ecleziaștilor care nu sunt susținători ai credinței *și ai cultului lor.*

Dar, lăsând totul deoparte, principala considerație care pune definitiv capăt acestei controverse este aceasta: chiar dacă opinia magistratului în privința religiei ar fi sănătoasă și calea pe care o indică ar fi cu adevărat evanghelică, totuși, nu ar fi deloc sigur pentru mine să o urmez, dacă nu aș fi convins de aceasta în propria-mi minte. Orice cale aș urma, împotriva poruncilor conștiinței mele, oricare ar fi aceasta, nu mă va conduce vreodată *în palatele* binecuvântaților. Mă pot îmbogăți printr-un meșteșug a cărui practicare îmi e neplăcută; mă pot vindeca de o boală folosind medicamente în care nu am încredere; dar nu mă pot mântui printr-o religie în care nu cred și printr-un cult pe care nu îl pot suferi. În van preia un necredincios înfățișarea exterioară a cultului altuia. Doar credința și sinceritatea interioară sunt cele care aduc binecuvântarea Domnului. Cel mai potrivit și mai bun medicament nu poate avea nici un efect asupra bolnavului dacă stomacul acestuia îl refuză de îndată ce a fost înghițit; și în van este acesta îndesat pe gâtul unui bolnav a cărui constituție specială îl va

transforma în otravă. Într-un cuvânt, dincolo de tot ceea ce este îndoielnic în privința religiei, este sigur că o religie pe care nu o cred adevărată nu poate fi pentru mine nici adevărată, nici profitabilă. Prin urmare, în van își obligă prinții supușii să intre în congregația (communion) lor bisericească cu pretenția de a le mântui sufletele. Dacă aceștia cred, vor intra de bună voie, dacă nu, intrarea lor nu le va fi de nici un folos. Pentru a încheia, oricât de mare poate fi pretenția de altruism, milă și grijă pentru mântuirea sufletelor oamenilor, aceștia nu pot fi forțați să se mântuiască; prin urmare, după ce s-a făcut tot ce se putea face, ei trebuie lăsați în seama propriilor lor conștiințe.

Să vedem acum ce vor face oamenii, eliberați fiind astfel întrutotul de stăpânirea unuia asupra altuia în privința religiei. Cu toții știu și recunosc că Dumnezeu trebuie venerat în mod public. Altfel de ce s-ar obliga unii pe alții să se adune în întruniri publice? Prin urmare, oamenii fiind liberi, vor intra într-o societate religioasă în care ei se vor putea reuni nu doar pentru desăvârșire spirituală reciprocă, ci pentru a dovedi lumii că Îl venerează pe Dumnezeu și pentru a arăta că nu sunt rușinați în a-I oferi divinei Sale maiestăți astfel de slujbe pe care nu le găsesc nedemne de El și nici neplăcute Lui; și, în cele din urmă, pentru a-i atrage pe alții prin puritatea dogmelor, sfințenia vieții și forma decentă a cultului către dragostea adevăratei religii și practica altor asemenea lucruri religioase pe care fiecare om nu le poate înfăptui de unul singur.

Eu numesc biserici aceste societăți religioase și susțin că ele trebuie să fie tolerate de magistrat; căci sarcina acestor întruniri ale oamenilor nu constă în altceva decât în ceea ce este legal pentru fiecare în parte, adică să aibă grijă de mântuirea sufletelor lor, fără a exista vreo diferență, în această privință, între biserica națională și alte congregații separate.

În fiecare biserică există două lucruri cărora trebuie să li se acorde o atenție specială: forma exterioară și ritualurile cultului, pe de o parte, și dogmele și canoanele credinței, pe de alta; acestea trebuie luate în discuție fiecare în mod separat, astfel încât întreaga problemă a toleranței să poată fi mult mai clar înțeleasă.

În primul rând, cu privire la cultul exterior, eu susțin că magistratul n-are nici o putere de a impune prin lege, fie în propria biserică, fie, cu atât mai puțin, în alta, practicarea anumitor ritualuri sau slujbe în cultul Domnului, oricare ar fi acestea. Și aceasta nu doar pentru că bisericile sunt societăți libere, ci pentru că indiferent ce ritual se practică pentru venerarea Domnului, el este justificat doar în măsura în care cei ce practică cred că îi este pe plac. Tot ceea ce nu este făcut cu siguranța credinței nu este nici bine în sine, și nu poate fi nici plăcut Domnului. Prin urmare, a impune oamenilor asemenea lucruri, contrar propriei lor judecăți, e același lucru cu a le porunci să aducă ofense Domnului, ceea ce, apreciind că țelul oricărei religii este de a-I fi pe plac și că libertatea este esențială în vederea [atingerii] acestui țel, este absurd.

Dar, s-ar putea trage de aici concluzia că eu neg magistratului orice fel de autoritate asupra chestiunilor indiferente; iar dacă [această autoritate] nu ar fi recunoscută, sarcina alcătuirii legilor ar fi lipsită de noimă. Nu, eu recunosc deschis că toate chestiunile indiferente, și doar ele, cad în sarcina puterii legislative. Dar de aici nu reiese că magistratul poate porunci orice îi face plăcere cu privire la orice este indiferent. Binele public este rostul și măsura oricărei alcătuiri a legilor. Dacă ceva nu e folositor comunității (commonwealth), deși rămâne întotdeauna indiferent, nu poate fi stabilit prin lege.

Mai mult chiar: lucruri întotdeauna indiferente prin natura lor, atunci când țin de biserică și cultul Domnului, sunt scoase din aria de influență a jurisdicției magistratului, deoarece în această întrebuințare ele nu au nici o legătură cu chestiunile civile. Singura sarcină a bisericii este mântuirea sufletelor și faptul că se organizează o slujbă sau alta nu privește în nici un fel comunitatea (commonwealth) sau pe vreun membru al acesteia. Nici desfășurarea, nici omiterea unei slujbe în acele întruniri religioase nu aduce avantaje ori daune vieții, libertății sau averii cuiva. Spre exemplu: este recunoscut că spălarea unui prunc cu apă este în sine ceva indiferent. Este recunoscut de asemenea că, dacă magistratul consideră benefică o asemenea spălare în vederea vindecării sau prevenirii unei boli căreia copiii îi pot cădea pradă și găsește

chestiunea suficient de importantă pentru a cădea în grija legii, în această situație el poate porunci să se procedeze astfel [cu toți pruncii]. Dar va spune cineva oare că magistratul are același drept de a stabili prin lege ca toți copiii să fie botezați în cristelnițe de către preoți, în vederea purificării sufletelor lor? Deosebirea dintre aceste două situații este evidentă. N-avem decât să presupunem, în cea de-a doua situație, că este vorba despre copilul unui evreu și lucrurile vor vorbi de la sine; căci ce l-ar putea împiedica pe un magistrat creștin să aibă supuși evrei? Iar dacă recunoaștem că o asemenea nedreptate nu poate fi pricinuită unui evreu, obligându-l împotriva propriei sale convingeri să practice în religia sa ceva ce este în natura sa indiferent, cum putem susține că așa ceva i se poate face unui creștin?

Mai mult: lucruri indiferente în natura lor nu pot deveni, prin mijlocirea autorității umane, părți ale cultului Domnului, tocmai din cauză că sunt indiferente. Căci, din moment ce lucrurile indiferente nu sunt capabile printr-o calitate a lor să îmbuneze divinitatea, nici o putere sau autoritate umană nu le poate oferi o atât de mare demnitate și desăvârșire încât să le facă capabile [de aceasta]. În problemele obișnuite ale vieții, acea întrebuințare a lucrurilor indiferente pe care Dumnezeu nu le-a interzis este liberă și legală, în aceste privințe așadar făcându-și loc autoritatea umană. Dar nu se întâmplă același lucru în chestiunile religioase. Lucrurile indiferente nu sunt legale în cultul Domnului dacă nu sunt instituite de Dumnezeu Însuși și dacă nu e stabilit, printr-un ordin pozitiv ca ele să fie o parte a acelui cult pe care El va binevoi să-l accepte din mâinile sărmanilor păcătoși. Și nu va fi de ajuns să răspundem că magistratul a poruncit, atunci când Divinitatea înfuriată va întreba: „Cine v-a cerut [să faceți] acele lucruri sau altele asemănătoare lor?". Dacă jurisdicția civilă s-ar întinde întratât, ce nu ar putea fi introdus în mod legal în religie? Ce ghiveci de slujbe, ce plăsmuiri superstițioase fondate pe autoritatea magistratului n-ar putea fi impuse, împotriva conștiinței celor ce-L venerează pe Dumnezeu! Căci cea mai mare parte a acestor slujbe și superstiții constă în întrebuințarea religioasă a unor lucruri care sunt în natura lor indiferente; iar acestea nu constituie un păcat

decât deoarece nu Dumnezeu este cel ce le cere. Stropirea cu apă și întrebuințarea pâinii și vinului sunt ambele prin natura lor și în situațiile obișnuite ale vieții indiferente. Va spune oare cineva că acestea ar fi putut fi introduse în religie și făcute o parte a cultului divin altfel decât printr-o instituire divină? Dacă orice autoritate umană sau putere civilă ar fi putut face asta, de ce nu ar fi alăturat la masa sfântă, ca parte a cultului divin, mâncatul peștelui și băutul berii? De ce nu stropirea cu sângele animalelor în biserică și ispășirea prin foc și sabie și multe alte lucruri de acest fel? Pentru că acestea, oricât de indiferente ar fi în întrebuințarea lor comună, atunci când ajung să fie alăturate cultului divin, fără autoritate divină, sunt tot atât de neplăcute Domnului ca și sacrificiul unui câine. Și de ce e așa de neplăcut un câine? Ce diferență este atunci între un câine și o capră cu privire la natura divină, [ambele fiind] în aceeași măsură îndepărtate de chestiune, doar dacă nu cumva Dumnezeu a poruncit întrebuințarea uneia în cultul său și nu a celeilalte? Prin urmare, vedem că lucruri indiferente, oricât de mult ar sta ele sub puterea magistratului civil, nu pot fi totuși introduse sub acest pretext în religie și impuse întrunirilor religioase, deoarece în cultul Domnului ele încetează să mai fie indiferente. Acela care îl venerează pe Dumnezeu o face cu țelul de a-i fi pe plac și de a-i câștiga bunăvoința; or, acest lucru nu poate fi făcut de acela care, la porunca altuia, îi oferă Domnului ceea ce știe că nu-I va plăcea, nefiind poruncit de El. Aceasta nu înseamnă a fi pe placul Domnului sau a-I potoli mânia, ci a-L provoca printr-o sfidare evidentă, pe deplin voită și conștientă, ceea ce e de-a dreptul opus naturii și țelului venerării.

Dar, voi fi întrebat: dacă nimic din ceea ce aparține cultului divin nu e lăsat în voia omului, cum se face că bisericile însele au puterea de a porunci ceva cu privire la data și la locul venerării și altele asemenea? La aceasta răspund că în cultul religios trebuie să distingem între ceea ce este o parte a cultului propriu-zis și ceea ce e doar o circumstanță a acestuia. Există o parte a cultului care e hotărâtă de Dumnezeu și care îi este pe plac, fiind socotită de aceea necesară. Circumstanțele sunt lucruri care, deși în general nu pot fi separate de cult, totuși instanțierile și modificările lor

particulare nu sunt determinate și prin urmare sunt indiferente. Astfel sunt locul și data venerării, veșmântul și poziția celui ce predică. Acestea sunt circumstanțe și sunt pe deplin indiferente, acolo unde Dumnezeu nu a formulat nici o poruncă explicită în privința lor. De exemplu: la evrei data și locul venerării, precum și veșmintele celor ce oficiază nu sunt simple circumstanțe, ci o parte a cultului însuși, în care, dacă ceva lipsește sau e diferit de ceea ce a fost instituit, ei nu pot spera ca acesta să fie acceptat de Dumnezeu. Dar la creștini, care beneficiază de libertatea Scripturii, acestea sunt simple circumstanțe ale cultului, cărora înțelepciunea fiecărei biserici le poate da întrebuințarea pe care o consideră cea mai potrivită țelului ordinii, decenței și desăvârșirii spirituale. Deși, chiar și prin Scriptură, pentru aceia care cred că prima sau cea de-a șaptea zi [a săptămânii] e pusă de-o parte pentru Dumnezeu și destinată venerării Sale, această perioadă nu e o simplă circumstanță, ci chiar o parte a cultului, care nu poate fi nici schimbată, nici trecută cu vederea.

În al doilea rând: cum magistratul nu are nici o putere de a impune prin legile sale practicarea unor ritualuri și slujbe în vreo biserică, tot așa el nu are nici o putere să interzică practicarea unor asemenea ritualuri și slujbe așa cum au fost ele moștenite, aprobate și practicate de vreo biserică; căci dacă va proceda astfel, el va distruge biserica însăși, țelul pentru care aceasta a fost instituită fiind tocmai venerarea Domnului în libertate, după propriul obicei.

Mă veți întreba: dacă o anumită congregație va avea intenția să sacrifice prunci sau, așa cum pe nedrept au fost acuzați primii dintre creștini, să se pângărească în necurățenia poftelor, sau să practice orice alte ticăloșii odioase asemănătoare, este magistratul obligat, conform acestei reguli, să-i tolereze, pentru motivul că toate acestea au loc într-o întrunire religioasă? Răspunsul meu este nu. Aceste lucruri nu sunt legale nici în cursul obișnuit al vieții și nici în vreo casă privată; prin urmare, nu sunt [legale] nici în cultul Domnului sau în vreo reuniune religioasă. Dar dacă câțiva oameni, adunați pe temeiul religiei, ar dori să sacrifice un vițel, aceasta nu ar trebui să le fie interzis prin lege. Meliboeus, căruia îi aparține vițelul, îl poate tăia legal acasă la el și poate arde orice

bucată din acesta, așa cum găsește potrivit, căci prin aceasta nici o vătămare nu este adusă nimănui și nici o atingere bunurilor altcuiva. Din aceleași motive, el își poate tăia vițelul și într-o întrunire religioasă. Este treaba celor ce fac sacrificiul să se gândească dacă va fi plăcut sau nu Domnului. Treaba magistratului e doar să fie atent ca acea comunitate (commonwealth) să nu sufere vreo daună și să nu fie adusă vreo vătămare cuiva, fie în privința vieții, fie a averii. Astfel, ceea ce poate fi folosit la un ospăț poate fi folosit și în cazul unui sacrificiu. Și dacă se întâmplă ca lucrurile să ia o asemenea întorsătură încât interesul comunității (commonwealth) să impună ca toate măcelurile animalelor să fie interzise pentru o vreme, în vederea sporirii numărului de vite care au fost distruse de o molimă cumplită, cine nu e de acord că magistratul poate interzice supușilor săi tăierea unui vițel, indiferent în ce scop e făcută aceasta? Trebuie avut însă în vedere că în această situație legea nu e determinată de o chestiune religioasă, ci de una politică: nu sacrificiul, ci măcelul vițeilor e interzis prin aceasta.

Astfel vedem care e diferența dintre biserică și comunitate (commonwealth). Orice este legal în comunitate (commonwealth), nu poate fi interzis de magistrat în biserică. Orice este permis unuia dintre supușii săi pentru întrebuințarea obișnuită, nici nu poate, nici nu trebuie interzis de către magistrat vreunei secte a oamenilor pentru întrebuințarea religioasă. Dacă oricine poate mânca în deplină legalitate pâine și vin, fie șezând, fie îngenunchind, în propria locuință, legea nu trebuie să-l lipsească de aceeași libertate în cultul său religios, chiar dacă în biserică întrebuințarea pâinii și vinului este diferită, fiind aplicată tainelor religioase și ritualurilor venerării divine. Dar acele lucruri care în întrebuințarea obișnuită sunt dăunătoare bunăstării oamenilor, și sunt de aceea interzise prin lege, nu trebuie să fie permise bisericilor în ritualurile lor sacre. Magistratul trebuie să fie însă întotdeauna foarte atent și să nu-și întrebuințeze greșit autoritatea pentru a oprima vreo biserică sub pretextul binelui public.

Pot fi întrebat: ce se întâmplă dacă o biserică e idolatră, trebuie aceasta să fie de asemenea tolerată de către magistrat? Ca

răspuns, eu întreb la rândul meu: ce putere poate fi acordată magistratului pentru suprimarea unei biserici idolatre, care să nu poată fi întrebuințată, pe alocuri, pentru a distruge o biserică ortodoxă? Căci trebuie reamintit că puterea civilă este la fel pretutindeni și că religia oricărui prinț e ortodoxă pentru el însuși. Prin urmare, dacă o asemenea putere ar fi recunoscută magistratului civil în probleme religioase, cum e cazul la Geneva, de exemplu, acesta ar putea stârpi prin violență și vărsare de sânge religia care este vestită ca idolatră; urmând aceeași regulă, un alt magistrat, dintr-o țară vecină, poate oprima religia reformată, iar unul din India, pe cea creștină. Puterea civilă poate schimba totul în religie după placul prințului sau nu poate schimba nimic. Dacă ar fi permis măcar o dată să se introducă ceva în religie prin mijlocirea legilor și pedepselor, nu vor mai putea fi puse limite în acest sens, ci va fi în aceeași măsură legal să fie schimbat totul, urmându-se acea regulă a adevărului pe care magistratul a adaptat-o în avantajul său. Prin urmare, nimeni nu trebuie lipsit de plăcerile sale pământești pe temeiul religiei sale. Nici chiar indienii americani, deși supuși unui prinț creștin, nu trebuie pedepsiți în ceea ce privește trupul sau bunurile lor pentru că nu îmbrățișează credința și cultul nostru. Dacă sunt convinși că vor fi pe placul Domnului urmând ritualurile propriei lor țări și că vor atinge fericirea prin aceste mijloace, ei trebuie lăsați în seama Domnului și a lor înșile. Să mergem cu această chestiune până la capăt. Să presupunem că un număr neînsemnat de creștini, lipsiți de toate cele necesare, ajunge într-o țară păgână; acești străini îi imploră pe locuitori, în numele umanității, să-i ajute cu cele necesare traiului; aceștia îi ajută, li se asigură adăpost și ei se alătură localnicilor devenind un singur corp cu aceștia. Religia creștină prinde astfel rădăcini în acea țară și se răspândește, dar nu devine dintr-o dată cea mai puternică. Atâta timp cât lucrurile stau astfel, pacea, prietenia, credința și dreptatea egală se păstrează printre oameni. La un moment dat, magistratul se creștinează și astfel acel grup devine cel mai puternic. Atunci, de îndată, toate contractele sunt încălcate, toate drepturile civile sunt violate pentru ca idolatria să fie extirpată. Iar dacă acești păgâni nevinovați, care respectă cu rigoare regulile

echității și legile naturale, și nu dăunează nicicum legilor societății, nu vor părăsi vechea lor religie și nu o vor îmbrățișa pe cea nouă și străină [lor], vor fi deposedați de pământurile și posesiunile strămoșilor lor și chiar li se va lua viața. Abia acum iese la iveală ceea ce e în stare să facă zelul pentru biserică asociat dorinței de a stăpâni și cât de ușor pretextul religiei și al grijii pentru suflete servește drept paravan lăcomiei, jafului și ambiției deșarte.

Acestea fiind zise, indiferent cine susține că idolatria trebuie să fie pretutindeni smulsă din rădăcini, prin legi, pedepse, foc și sabie, n-are decât să-și aplice sieși cele imaginate; căci temeiul acestora e același atât în America, cât și în Europa. Nici păgânii de acolo, nici vreun grup de creștini separați de aici nu pot fi pe drept deposedați de bunurile lor lumești de către factiunea dominantă a unei curți-biserici și nici nu trebuie schimbate sau violate pe temeiul religiei drepturile lor civile.

Dar idolatria, spun unii, e un păcat și deci nu ar trebui tolerată. Dacă ar spune că ea ar trebui evitată, inferența ar fi corectă. Dar nu reiese că trebuie pedepsită de către magistrat dat fiind că e un păcat. Căci nu este datoria magistratului să-și întrebuințeze sabia pentru a pedepsi, fără deosebire, orice consideră ca fiind un păcat în fața Domnului. Lăcomia, lipsa de milă, lenea și multe altele sunt păcate, recunoscute ca atare de toți oamenii, și totuși nimeni n-a spus că ar trebui pedepsite de către magistrat. Motivul e că ele nu sunt dăunătoare drepturilor altora și nici nu tulbură pacea publică a societății. Ba, chiar, păcatele minciunii și ascunderii adevărului nu se pedepsesc prin lege, decât în anumite situații, în care nu sunt luate în considerare josnicia acestora și ofensa adusă Domnului, ci doar vătămarea adusă vecinilor acelor oameni și comunității (commonwealth). Și ce se întâmplă dacă, într-o altă țară, unui prinț mahomedan sau păgân îi pare falsă religia creștină și ofensatoare în fața Domnului; nu ar putea fi nimiciți creștini din acea țară din același motiv și în același fel?

Se poate susține mai departe că, după legea lui Moise, idolatrii ar trebui nimiciți. Ceea ce e adevărat, după legea lui Moise, dar aceasta nu e obligatorie pentru noi, creștinii. Nimeni nu pretinde că tot ce are legătură cu legea lui Moise, în general, ar trebui prac-

ticat de creștini. Aici nu interesează distincția obișnuită dintre legea morală, judiciară și ceremonială, distincție pe care oamenii o întrebuințează; căci nici o lege pozitivă, de orice fel ar fi aceasta, nu îi poate obliga decât pe aceia pentru care a fost făcută. *„Ascultă, o, Israel"*, îngrădește obligația legii lui Moise doar la acest neam. Fie doar această apreciere, și tot ar fi un răspuns suficient pentru aceia care susțin autoritatea legii lui Moise în vederea aplicării pedepsei cu moartea idolatrilor. Cu toate acestea, voi examina mai în amănunt acest argument.

Situația idolatrilor cu privire la comunitatea (commonwealth) evreiască cade sub o dublă apreciere. În primul rând ea are legătură cu aceia care, fiind inițiați în ritualurile mozaice și făcuți cetățeni ai acelei comunități (commonwealth), s-au lepădat ulterior de cultul Dumnezeului lui Israel. Împotriva acestora s-a acționat ca în cazul trădătorilor și rebelilor, vinovați de înaltă trădare, căci comunitatea (commonwealth) evreilor, deosebită în aceasta de toate celelalte, a fost o teocrație absolută: nici nu era, nici nu putea exista vreo diferență între comunitate (commonwealth) și biserică. Legile stabilite cu privire la cultul unei singure zeități invizibile erau și legile civile ale acelor oameni și o parte a cârmuirii politice în care Dumnezeu însuși era legislator. Acestea fiind zise, dacă cineva îmi poate arăta unde există astăzi o comunitate (commonwealth) [clădită] pe o asemenea temelie, eu voi recunoaște că legile ecleziastice devin acolo, în mod inevitabil, parte a celor civile și că supușii acelei cârmuiri pot și în aceeași măsură trebuie să fie constrânși să se conformeze bisericii de către puterea civilă. Dar nu găsim nicăieri în Scriptură o asemenea comunitate (commonwealth) creștină. Există într-adevăr multe orașe și regate care au îmbrățișat credința lui Hristos, dar ele și-au păstrat vechea formă de cârmuire, cu care legea lui Hristos nu s-a amestecat defel. El, într-adevăr, i-a învățat pe oameni cum să obțină viața veșnică prin credință și străduință. Dar El nu a instituit nici o comunitate (commonwealth), nu a impus celor ce-L urmau nici o formă nouă și deosebită de cârmuire și nici nu a așezat sabia în mâna magistratului, cu sarcina de a o întrebuința pentru a-i forța pe oameni să-și uite vechea religie și să o accepte pe a Lui.

În al doilea rând, în ceea ce-i privește pe străini, pe cei din afara comunității (commonwealth) lui Israel, aceștia nu erau obligați prin forță să urmeze ritualurile legii mozaice, ci, din contră, în același loc unde este poruncit ca un israelit idolatru să fie condamnat la moarte, este precizat ca străinii să nu fie *„strâmtorați sau oprimați"* (Exodul 22.21). Accept că trebuiau nimicite cele șapte neamuri care stăpâneau peste pământul promis israeliților. Dar aceasta nu doar pentru că erau idolatri, căci dacă acesta ar fi fost motivul, de ce ar fi fost cruțați moabiții și alte neamuri? Iată care este motivul: Dumnezeu, fiind regele evreilor într-un mod special, nu putea suporta adorarea unei alte zeități pe pământul Canaanului, care era regatul său, acest fapt fiind socotit un act de înaltă trădare față de El; căci o revoltă atât de clară nu ar fi fost compatibilă cu stăpânirea Sa, care era întrutotul politică în acea țară. Prin urmare, orice idolatrie trebuia nimicită în regatul Său, întrucât ar fi fost o acceptare a unui alt Dumnezeu, adică a unui alt rege, împotriva legii acelei împărății. Locuitorii trebuiau de asemenea alungați, astfel încât întreaga stăpânire a pământului să revină israeliților. Și, din acest motiv, Emimi și Horei au fost alungați din țările lor de către copiii lui Esau și Lot; iar pământurile lor, din același motiv, au fost lăsate pradă invadatorilor de către Dumnezeu (Deuteronomul 2.12). În ciuda faptului că orice fel de idolatrie a fost astfel nimicită din tărâmul Canaanului, totuși nu orice idolatru a fost supus execuției. Întregii familii a lui Rahab, întregului neam al Ghibeoniților, înrudit cu Iosua, li s-a permis să negocieze și au fost prizonieri printre evrei, deși erau idolatri. David și Solomon au supus multe țări dincolo de granițele Țării promise și și-au dus cuceririle până la Eufrat. Din atâția prizonieri luați, din atâtea neamuri aflate sub puterea lor, nu găsim unul singur forțat să se convertească la religia iudaică și la cultul adevăratului Dumnezeu și pedepsit pentru idolatrie, deși cu toți se făceau vinovați de aceasta. E drept, dacă cineva devenit prozelit și dorea să fie făcut cetățean al comunității (commonwealth) lor, acesta era obligat să se supună legilor lor, adică să le îmbrățișeze religia. Dar aceasta o făcea de bună voie, cu acordul său și nu

constrâns. El nu se pleca fără de voie, pentru a-și arăta supunerea, ci dorea și cerea acest lucru, ca pe un privilegiu, iar de îndată ce era primit [printre ei], devenea supus legilor comunității (commonwealth), prin care orice idolatrie era interzisă între granițele țării Canaanului. Dar legea, așa cum am mai spus, nu se întindea asupra acelor regiuni care se aflau dincolo de granițele Canaanului, chiar dacă erau supuse evreilor.

Atâta cu privire la cultul exterior. Să luăm acum în considerare canoanele credinței.

Canoanele religiei sunt unele practice și altele speculative. Deși ambele constau în cunoașterea adevărului, unele se limitează pur și simplu la înțelegere, altele influențează voința și obiceiurile. Prin urmare, opiniile speculative și articolele credinței, așa cum sunt numite, care se cere a fi doar crezute, nu pot fi impuse vreunei biserici prin legea pământului, fiind absurd ca unor asemenea lucruri să le fie asociate legi al căror respect nu depinde de oameni, căci a crede că un lucru sau altul este adevărat nu depinde de voința lor. Dar despre aceasta au fost spuse deja destule. Să punem oamenii, vor spune unii, cel puțin să pretindă a crede. O religie dulce, într-adevăr, care obligă pentru mântuirea sufletelor ca oamenii să fie fățarnici și să-i mintă atât pe Dumnezeu, cât și pe aproapele lor! Dacă magistratul gândește să-i mântuiască astfel pe oameni, el pare să înțeleagă foarte puțin despre calea mântuirii, iar dacă nu o face în vederea mântuirii lor, de ce este atât de îngrijorat cu privire la articolele credinței încât să le promulge prin lege?

Mai mult chiar, magistratul nu ar trebui să interzică predicarea sau profesarea oricărei opinii speculative într-o biserică, pentru că acestea nu au nici un fel de legătură cu drepturile civile ale supușilor. Dacă un romano-catolic crede că pâinea cum o numește un altul este cu adevărat trupul lui Hristos, el nu aduce prin aceasta vreo vătămare vecinului său. Dacă un evreu nu crede că Noul Testament este cuvântul Domnului, el nu schimbă prin aceasta ceva în drepturile civile ale oamenilor. Dacă un păgân are dubii în ceea ce privește ambele Testamente, el nu trebuie pedepsit din această cauză ca un cetățean periculos. Puterea magistratului și averile oamenilor pot fi împreună în siguranță, fie că cineva crede

[în Testamente] sau nu. Eu recunosc de bună voie că acele păreri sunt false și absurde, dar sarcina legilor nu e de a asigura adevărul părerilor, ci siguranța și liniștea întregii comunități (commonwealth) și a bunurilor și persoanei fiecăruia în parte. Și așa ar trebui să fie, căci adevărul se va descurca cu siguranță suficient de bine dacă va fi lăsat în pace. El a primit rareori, și mă tem că nu va primi niciodată, sprijin din partea puterii celor mari, cărora nu le-a prea fost cunoscut și cu atât mai puțin binevenit. Adevărul nu se învață prin legi, și nici nu are nevoie de forță pentru a pătrunde în mințile oamenilor. Erorile, în schimb, domină doar cu sprijin și ajutor străin. Dar dacă adevărul nu-și croiește drum către înțelegere prin propria lumină, orice forță împrumutată de la violență îl va face și mai slab. Cam atât despre opiniile speculative. Să trecem acum la cele practice.

O viață bună, care reprezintă o parte însemnată a religiei și a adevăratei pietăți, privește și cârmuirea civilă, în această viață sălășluind, atât siguranța sufletelor oamenilor, cât și cea a comunității (commonwealth). Acțiunile morale depind așadar atât de jurisdicția curții exterioare, cât și de cea a celei interioare, atât de cârmuitorul civil, cât și de cel domestic, adică atât de magistrat, cât și de conștiință. Prin urmare, există marele pericol de-a întări una dintre aceste jurisdicții împotriva celeilalte și de-a trezi discordia între îngrijitorul păcii publice și paznicul sufletului. Dar dacă ceea ce a fost deja spus cu privire la limitele acestor două cârmuiri va fi apreciat corect, aceasta va îndepărta cu ușurință orice problemă în această privință.

Orice om are un suflet nemuritor, capabil de fericire sau mizerie veșnică; fericirea acestuia depinde de credință și îndeplinirea în timpul vieții a acelor fapte care sunt necesare obținerii bunăvoinței Domnului, fapte poruncite de Dumnezeu în vederea atingerii acestui țel. Reiese de aici, în primul rând, că ducerea la bun sfârșit a acestora este cea mai înaltă obligație ce revine oamenilor și că cea mai importantă grijă, perseverență și străduință a noastră ar trebui îndreptată spre căutarea și împlinirea acestora, pentru că nu există nimic în această lume care să aibă vreo valoare în comparație cu veșnicia. În al doilea rând, dat fiind că un om nu

încalcă dreptul altuia, prin părerile sale greșite și maniera nepotrivită de cult, iar pierzania sa nu aduce daune treburilor altuia, rezultă că grija mântuirii îi aparține fiecăruia în parte. Dar să nu se înțeleagă că aș intenționa să condamn astfel orice povață miloasă și strădanie afectuoasă de a îndepărta oamenii de erori, căci aceasta este într-adevăr cea mai mare datorie a unui creștin. Oricine poate folosi câte sfaturi și argumente îi face plăcere pentru a contribui la mântuirea unui om. Dar orice întrebuințare a forței și a obligației trebuie interzise. Nimic nu trebuie făcut sub imperiul puterii. Nimeni nu este obligat să se supună îndemnurilor și ordinelor altuia mai mult decât este el însuși convins. Orice om are în această privință suprema și absoluta autoritate de a judeca pentru el însuși, deoarece nimeni altcineva nu-i interesat de mântuirea sa și nici nu poate suferi vreo daună din purtarea lui în acest sens.

Dar alături de suflete, care sunt nemuritoare, oamenii au de asemenea aici, pe pământ, viețile lor trecătoare, a căror stare fiind firavă și nesigură, de durată incertă, ei trebuie să le sprijine prin câteva convenții exterioare [convenții] ce trebuie realizate sau conservate prin chinuri și muncă; căci acele lucruri care sunt necesare desfășurării confortabile a vieților noastre nu sunt produse firești ale naturii și nici nu sunt deja potrivite și pregătite pentru întrebuințarea noastră. Aceasta, așadar, trimite la altă grijă și în mod necesar dă naștere unei alte sarcini. Dar oamenii fiind într-atât de ticăloși încât mai degrabă ar prăda în mod vătămător roadele muncii altuia, decât să se chinuie ei înșiși să producă, necesitatea păstrării în posesia oamenilor a ceea ce au dobândit prin muncă cinstită și, de asemenea, a păstrării libertății și forței lor, prin care ei pot dobândi orice altceva mai vor, îi obligă să intre în societate unul cu celălalt; iar prin ajutor reciproc și forța comună ei își pot apăra unii față de ceilalți proprietatea asupra lucrurilor ce contribuie la confortul și fericirea acestei vieții, lăsând totodată în seama fiecăruia dobândirea fericirii veșnice, munca altuia nefiind de nici un ajutor în acest sens, pierderea fericirii veșnice neputând deveni paguba altuia și speranța [acesteia] neputând fi îndepărtată prin mijlocirea violenței exterioare. Oamenii intră astfel în societate, întemeiată pe contractele lor reciproce de ajutor, în vederea apărării

bunurilor lumești, putând fi totuși lipsiți de acestea fie prin jaful sau viclenia tovarășilor lor, fie prin violența ostilă a străinilor; leacul acestui din urmă rău constă în arme, bogății și numărul sporit al cetățenilor, leacul celuilalt în legi, iar grija pentru amândouă este încredințată de către societate magistratului civil. Aceasta este originea, acesta este țelul și acestea sunt limitele legislativului, puterea supremă în orice comunitate (commonwealth). Vreau să spun că acest aranjament (provision) poate fi stabilit în vederea siguranței posesiunilor private ale fiecăruia, în vederea păcii, bogăției și beneficiilor publice ale tuturor și, pe cât posibil, în vederea creșterii forței interne împotriva atacurilor străine.

Acestea fiind astfel înfățișate, e ușor de înțeles către ce țel trebuie îndreptată puterea legislativă și prin ce măsuri trebuie ea reglementată, fiind vorba de binele pământesc și de prosperitatea exterioară a societății, acestea constituind motivul intrării oamenilor în societate și, totodată, ceea ce urmăresc și doresc să atingă aceștia; de asemenea, e clar câtă libertate rămâne oamenilor cu privire la mântuirea lor veșnică, fiecare trebuind să facă ceea ce e convins în conștiința sa că este plăcut Atotputernicului, de a cărui bunăvoință și grație depinde fericirea sa veșnică, supunerea fiind datorată în primul rând Lui Dumnezeu și abia apoi legilor.

Dar unii ar putea întreba: „Ce se întâmplă dacă magistratul poruncește pe temeiul autorității sale ceva care pare nedrept (unlawful) conștiinței unei persoane particulare?"; eu răspund: dacă o cârmuire este administrată cu credință și sfaturile magistratului sunt într-adevăr îndreptate spre binele public, aceasta se va întâmpla rareori. Dar dacă totuși se întâmplă așa ceva, susțin că o asemenea persoană particulară ar trebui să se abțină de la acțiunile pe care le consideră, la rândul său, nedrepte (unlawful) și să suporte pedeapsa, nefiind contrar legii ca el să o suporte, căci judecata particulară a oricărei persoane, cu privire la o lege promulgată în privințe politice, pentru binele public, nu face să înceteze obligațiile acelei legi și nici nu e scutită de pedeapsă. Dar dacă legea se referă cu adevărat la ceva ce nu intră în atribuțiile autorității magistratului, cum ar fi de exemplu ca toți oamenii sau o parte dintre ei să fie obligați să îmbrățișeze o religie străină și să

se alăture cultului și slujbelor altei biserici, atunci oamenii nu sunt obligați de lege, împotriva conștiințelor lor, căci societatea politică nu e constituită pentru alt țel decât în vederea protejării posesiunii fiecărui om asupra lucrurilor acestei vieți. Grija pentru sufletul fiecăruia și pentru lucrurile veșnice, care nici nu revine comunității (commonwealth) și nici nu poate fi supusă [autorității] acesteia, e lăsată întrutotul în seama fiecăruia. Ocrotirea vieții oamenilor și a lucrurilor ce aparțin acestei vieți este sarcina comunității (commonwealth), iar păstrarea bunurilor în posesia proprietarilor lor este datoria magistratului; prin urmare, magistratul nu poate lua aceste lucruri lumești de la un om sau un grup pentru a le da altuia, nici nu poate schimba proprietatea între supuși, nici măcar prin lege, pentru un motiv ce nu are nici o legătură cu țelul cârmuirii civile; mă refer la faptul că religia lor, adevărată sau falsă, nu aduce daune lumești celorlalți supuși, grija comunității (comonwealth) putând fi manifestată doar cu privire la acestea.

„Dar ce se întâmplă dacă magistratul crede că o asemenea lege e pentru binele public?"; răspund: la fel cum judecata privată a oricărei persoane particulare, dacă e greșită, nu-l scutește de obligația față de lege, la fel și judecata privată a magistratului, dacă pot să o numesc astfel, nu-i dă acestuia vreun nou drept de a impune legi asupra supușilor săi, [drept] care nici nu-i era acordat prin constituirea cârmuirii, și nici nu stătea în puterea oamenilor să i-l acorde; iar aceasta cu atât mai puțin cu cât o face pentru a-i căpătui și ridica în rang pe tovarășii și confrații săi religioși, sărăcindu-i pe ceilalți. Dar ce se întâmplă dacă magistratul crede că are un drept de a face asemenea legi și că acestea sunt spre binele public, în timp ce supușii săi cred contrariul? Cine va fi judecător între ei? Eu răspund că Dumnezeu singur, căci nu există judecător pe pământ între magistratul suprem și oameni. Dumnezeu, spun, este în această situație singurul judecător care îi va răsplăti pe fiecare după meritele sale în ziua de apoi, adică pe măsura sincerității și cinstei fiecăruia în strădania de a sprijini mila, bunăstarea publică și pacea omenirii. Dar ce se va face între timp? Răspund: grija cea mai mare și de căpătâi a fiecăruia trebuie să fie înainte de toate propriul suflet și în al doilea rând pacea publică, deși doar puțini

vor găsi că e pace acolo unde văd totul lăsat de izbeliște. Sunt două feluri de lupte între oameni: primul fel e condus de lege, cel de-al doilea, de forță, și sunt de așa natură încât acolo unde sfârșește unul dintre ele, întotdeauna începe celălalt. Dar nu este treaba mea să cercetez puterea magistratului în diversele constituții ale neamurilor. Eu știu doar ce se întâmplă, de obicei, acolo unde apar dispute în lipsa unui judecător care să le rezolve. Veți spune că magistratul, fiind cel mai puternic, își va impune voința și punctul de vedere. Fără îndoială. Dar întrebarea nu se referă la posibilitatea de a se întâmpla astfel, ci la domnia dreptului.

Să ajungem la situații particulare. În primul rând, eu susțin că nici o opinie contrară societății umane sau acelor legi morale necesare conservării societății civile nu ar trebui tolerată de magistrat. Exemple de acest fel sunt într-adevăr rare în orice biserică. Căci nici o sectă nu poate ajunge cu ușurință la un asemenea grad de sminteală încât să găsească potrivit să propovăduiască fățiș, ca dogme religioase, astfel de lucruri care subminează temeliile societății și sunt, prin urmare, condamnate de judecata întregii omeniri, întrucât aceasta ar pune în pericol propria ei liniște, reputație, cât și propriul ei interes.

Un rău și mai ascuns, dar cu atât mai periculos pentru comunitate (commonwealth), e acela prin care oamenii își arogă pentru sine și pentru cei din propria sectă o prerogativă deosebită contrară drepturilor civile ale colectivității (community) ascunsă sub vălul înșelător al vorbelor mincinoase. De exemplu: nu putem găsi nici o sectă care să predice în mod explicit și deschis ideea că oamenii nu sunt obligați să-și țină promisiunile, că prinții ar putea fi detronați de cei diferiți de ei din punct de vedere religios sau că stăpânirea asupra tuturor lucrurilor le aparține doar lor. Căci susținerea acestora pur și simplu va atrage de-ndată asupra lor atenția și mânia magistratului și va deștepta întreaga grijă a comunității (commonwealth) spre a veghea împotriva răspândirii unui rău atât de periculos. Există totuși oameni care spun aceste lucruri, dar cu alte cuvinte. Care altul e înțelesul spuselor celor ce predică astfel: „obligațiile nu trebuie respectate față de eretici"? Într-adevăr, înțelesul acestora e că privilegiul încălcării credinței le aparține,

căci ei hotărăsc că toți cei ce nu fac parte din congregația (communion) lor sunt eretici sau, cel puțin, pot fi proclamați astfel oricând găsesc potrivit. Care este înțelesul spuselor „regii excomunicați își pierd coroanele și regatele"? E clar că ei își arogă prin aceste cuvinte puterea de a detrona regii, deoarece își atribuie puterea de excomunicare ca un drept deosebit al ierarhiei lor. „Această stăpânire este întemeiată pe grație", e de asemenea o afirmație prin care cei ce dețin [stăpânirea] își exprimă cu claritate pretenția de a poseda toate lucrurile. Căci nu sunt atât de lipsiți de minte încât să nu creadă, sau cel puțin să nu susțină, că ei înșiși ar fi cu adevărat cei pioși și plini de credință. Aceștia, prin urmare, și alții asemenea lor, care atribuie celor plini de credință, religiozitate și ortodoxie, adică, pe șleau, lor înșile vreun drept sau o putere deosebită asupra celorlalți muritori, în privințe civile, sau care sub pretenția religiei concurează orice fel de autoritate asupra acelora care nu sunt asociați cu ei în aceeași congregație (communion) ecleziastică, aceștia, susțin, n-au nici un drept să fie tolerați de magistrat, cum nu au nici aceia care nu cred și nu predică, datoria toleranței în chestiunile religioase cu privire la toți oamenii. Ceea ce dau de înțeles toate aceste biserici și altele asemenea lor e că pot și sunt gata oricând să preia cârmuirea și să pună mâna pe averile și bogățiile tovarășilor lor; iar ele cer toleranță din partea magistratului până când vor fi suficient de puternice pentru a purcede la aceasta.

Mai mult chiar: acea biserică care e constituită pe o asemenea temelie încât toți aceia care aderă la ea, *ipso facto*, se supun prin aceasta ei înșiși protecției și serviciului altui prinț, nu poate avea nici un drept să fie tolerată de magistrat. Căci astfel magistratul va lăsa cale liberă instaurării unei jurisdicții străine în propria sa țară și va avea de suportat ca propriii oameni să fie înregimentați, lucru care s-a întâmplat, ca soldați împotriva propriei cârmuiri. Iar neserioasa și greșita distincție dintre curte și biserică nu oferă nici un leac acestui neajuns, mai ales atunci când atât curtea, cât și biserica sunt în mod egal supuse autorității absolute a aceleiași persoane care deține nu doar puterea de a-i convinge pe membrii bisericii indiferent de spusele sale, fie acestea pur religioase, fie

indirect legate de religie, ci, în plus, poate alătura acestei puteri chinul și focul veșnic. E ridicol să se declare cineva mahomedan doar în ceea ce privește religia, iar în toate celelalte privințe să se arate un supus credincios al unui magistrat creștin, în timp ce el însuși acceptă că e obligat să se supună orbește muftiului din Constantinopole, care, la rândul său, e supus întrutotul împăratului otoman și adaptează celebrele porunci ale acelei religii după placul aceluia. Căci acel mahomedan care trăiește printre creștini se va sustrage cârmuirii muftiului de îndată ce va recunoaște drept conducător al bisericii sale aceeași persoană care e și supremul magistrat în stat.

În ultimul rând, acele păreri care neagă existența lui Dumnezeu nu trebuie tolerate nicicum. Promisiunile, înțelegerile și jurămintele, care sunt legăturile societății omenești, nu pot avea vreo forță asupra unui ateu. Îndepărtarea de Dumnezeu, fie ea doar cu gândul, rupe toate aceste legături. De asemenea, aceia care prin ateismul lor subminează și distrug orice religie, nu pot avea nici un motiv religios pentru care să ceară privilegiul toleranței. În ceea ce privește alte opinii practice, deși nu sunt cu totul în afară de orice eroare, dacă nu tind să impună stăpânirea asupra altora sau inviolabilitatea civilă a bisericii în care sunt propovăduite, nu există nici un motiv pentru care ele să nu fie tolerate.

Rămâne să mai spun câte ceva despre acele întruniri care, numite în mod vulgar și uneori purtătoare și născătoare de fațiuni și răzmerițe, oferă cel mai puternic temei de obiecție împotriva acestei teorii a toleranței. [Nașterea fațiunilor sau răzmeriților] nu se datorează unei trăsături speciale a spiritului unor asemenea întruniri, ci circumstanțelor nefericite constând într-o libertate oprimată sau rău orânduită. Aceste acuzații ar înceta de îndată ce legea toleranței ar fi astfel orânduită încât toate bisericile să fie obligate să așeze toleranța ca temelie a propriei lor libertăți și să predice libertatea conștiinței ca drept natural al fiecăruia, atât al răzvrătiților, cât și al membrilor ei, nimeni nefiind obligat în privința religiei nici prin forță, nici prin lege. Stabilirea acestui lucru va îndepărta orice motiv de suferință și tulburări iscate pe temeiul conștiinței. Iar aceste cauze ale nemulțumirii și disputelor fiind înlăturate, nu va mai rămâne nimic revoltător în aceste întruniri,

care sunt la fel de pașnice, și totodată la fel de puțin capabile să producă tulburări ale statului, ca orice alte reuniuni, oricare ar fi acestea. Dar să examinăm în particular capetele de acuzare.

Veți spune că „întrunirile și reuniunile pun în pericol liniștea publică și amenință comunitatea (commonwealth)". Răspund: dacă lucrurile ar sta așa, de ce au loc zilnic reuniuni atât de numeroase în piețe și în tribunale? De ce sunt admise mulțimile în orașe, în vederea comerțului și în vederea disputelor dintre oameni? Veți replica: acestea sunt întruniri civile, iar cele împotriva cărora obiectăm sunt ecleziastice. Eu răspund: pare un lucru firesc, într-adevăr, ca asemenea întruniri cum sunt cele religioase să fie în măsură să-i învrăjbească pe oameni, fiind deosebite de cele civile. O, dar întrunirile civile sunt alcătuite din oameni care diferă unul de celălalt în materie de religie, pe când cele religioase sunt întruniri ale persoanelor ce au toate aceeași opinie. E ca și cum un acord în chestiuni religioase ar fi, de fapt, o conspirație împotriva comunității (commonwealth) sau ca și cum libertatea de a se întruni ar fi cu atât mai mică, cu cât oamenii ar fi în mai mare măsură de acord în privința religiei. Se va susține că întrunirile civile sunt deschise și libere pentru oricine vrea să ia parte [la ele], în timp ce reuniunile religioase sunt mult mai restrânse și prin aceasta oferă ocazia uneltirilor ascunse. Eu spun că aceasta nu e întrutotul adevărat, căci multe dintre întrunirile civile nu sunt deschise tuturor. Iar dacă unele întâlniri religioase sunt restrânse, spuneți-mi rogu-vă, cine e de vină? Cei care doresc ca ele să fie publice sau cei care interzic aceasta? Veți adăuga că congregația (communion) religioasă unește peste măsură între ele mințile și trăirile oamenilor și, prin urmare, este mai periculoasă. Dar dacă lucrurile stau chiar așa, de ce nu se teme magistratul de propria biserică și de ce nu interzice întrunirile acesteia ca fiind periculoase cârmuirii sale? Veți spune [că nu o face] pentru că el însuși e o parte a acesteia, ba chiar conducătorul ei. Ca și cum el nu ar fi, de asemenea, și o parte a comunității (commonwealth) și conducătorul tuturor oamenilor.

Haideți să spunem lucrurile pe șleau. Magistratul se teme de alte biserici, dar nu de a sa proprie, deoarece el este apropiat și

părtinitor față de aceasta, și aspru și necruțător față de toate celelalte. Pe membrii primei biserici îi tratează ca pe niște copii, trecându-le cu vederea chiar și unele rătăciri. Pe ceilalți îi tratează ca pe sclavi și, oricât de nevinovată ar fi purtarea lor, el nu îi răsplătește decât condamnându-i la galere, la închisoare, la pierderea averii și la moarte. Pe unii îi îndrăgește și apără, pe ceilalți îi chinuie și îi oprimă fără încetare. Să facă schimb de locuri sau să-i lase pe cei răzvrătiți să se bucure de aceleași privilegii civile ca ale celorlalți supuși ai săi și va vedea cu repeziciune cum aceste reuniuni religioase vor înceta să mai fie periculoase. Căci, dacă oamenii iau parte la conspirații rebele, nu religia îi inspiră să se reunească, ci suferințele și opresiunile care îi fac dornici să se elibereze. Cârmuirile drepte și moderate sunt pretutindeni liniștite și sigure. Dar oprimarea dă naștere tulburărilor și îi împinge pe oameni la luptă pentru a îndepărta un jug apăsător și tiranic. Știu că răzmerițele iau foarte des naștere datorită religiei. Dar e la fel de adevărat că în privința religiei supușii sunt adesea rău tratați și duc o viață mizerabilă. Credeți-mă, aceste mișcări nu sunt rodul temperamentului deosebit al uneia sau alteia dintre biserici sau societăți religioase, ci al înclinației comune tuturor oamenilor care, atunci când gem sub o povară apăsătoare, se străduiesc în mod natural să îndepărteze jugul care îi chinuiește. Să presupunem că această chestiune a religiei ar fi lăsată de-o parte și că ar fi făcut un alt soi de distincție între oameni, pe baza diferitelor lor înfățișări și trăsături, astfel încât cei ce au părul negru, de exemplu, sau ochii verzi, nu ar trebui să se bucure de aceleași avantaje ca și ceilalți cetățeni; lor nu li s-ar permite să cumpere sau să vândă [în piețe] sau să trăiască după plac; părinții n-ar avea voie să se ocupe de îndrumarea și educarea propriilor copii; ei ar fi excluși de la beneficiile legilor sau ar avea de-a face cu judecători părtiali; pot exista îndoieli că aceste persoane, astfel diferențiate de celelalte datorită culorii părului și a ochilor lor și unite de persecuția comună [asupra lor], vor fi la fel de periculoase pentru magistrat ca oricare altele care s-au asociat pur și simplu pe temeiuri religioase? Unii intră într-un grup pentru comerț și profit; alții, din dorința de a face afaceri, au propriile cluburi unde se adună la un pahar de vin.

Vecinătatea îi alătură pe unii, religia, pe alții. Dar un singur lucru îi adună pe oameni în fațiuni rebele, iar acesta este oprimarea.

Veți întreba: cum, vreți ca oamenii să se reunească la slujba divină împotriva voinței magistratului? Eu răspund: de ce, mă rog împotriva voinței lui? Nu e atât legal, cât și necesar ca ei să se reunească? Împotriva voinței lui, spuneți? Tocmai de asta mă plâng și eu. Iată rădăcina comună a tuturor neînțelegerilor. De ce sunt întrunirile îngăduite în mai mică măsură într-o biserică decât într-un teatru sau o piață? Aceia care se reunesc acolo nu sunt nici mai vicioși și nici mai turbulenți decât cei ce se reunesc în alte părți. Problema e că ei sunt tratați cu răutate și nu li se îngăduie [reuniunile]. Renunțați la prejudecăți față de aceștia în chestiuni de drept comun; schimbați legile, lăsați de o parte pedepsele la care sunt supuși și totul va deveni de îndată sigur și pașnic; ba, chiar, aceia care sunt ostili religiei magistratului vor găsi că sunt constrânși să susțină pacea comunității (commonwealth) cu atât mai mult, cu cât situația lor e mai bună decât oriunde în altă parte; și toate congregațiile separate, ca tot atâția paznici ai păcii publice, vor veghea fiecare în parte să nu se născocească sau schimbe nimic în ceea ce privește forma cârmuirii, pentru că ele nu pot spera o situație mai bună decât cea în care se găsesc, anume o poziție egală cu a tuturor celorlalți supuși sub o cârmuire moderată și dreaptă. Acestea fiind zise, dacă acea biserică, a cărei religie este comună cu cea a prințului, e apreciată ca principalul sprijin al cârmuirii civile, iar aceasta pentru nici un alt motiv, așa cum s-a arătat deja, în afara faptului că prințul îi e apropiat și legile sunt favorabile acesteia, cu cât va fi mai mare siguranța unei cârmuiri în care toți supușii, fără deosebire pe temeiuri religioase, se vor bucura de aceeași atenție din partea prințului și de aceleași beneficii ale legilor, devenind sprijin comun și apărători ai cârmuirii, nici unul neavând ocazia să se teamă de asprimea legilor, în afara celor care aduc daune vecinilor lor și vătămări păcii civile!

Putem să ne îndreptăm spre o concluzie. „Rezumând tot ceea ce am cercetat până acum, [putem spune că] fiecare om are aceleași drepturi care le sunt recunoscute și celorlalți". E permisă venerarea Domnului în stil roman? Să fie permisă atunci și venerarea

reformată. E permis să se vorbească latinește în piață? Să fie permis atunci ca acei ce vor să o vorbească și în biserică. E admis de lege ca orice om să îngenunchieze, să stea drept, să șadă sau să stea oricum altcumva și să se îmbrace în alb sau în negru, în straie scurte sau lungi în propria lui casă? Atunci să nu se considere în afara legii mâncatul pâinii, băutul vinului sau spălatul cu apă în biserică. Într-un cuvânt: tot ceea ce e permis în împrejurările obișnuite ale vieții, să rămână permis fiecărei biserici în cultul ei divin. Viața, trupul, casa sau averea nimănui să nu aibă de suferit daune pe aceste temeiuri. Puteți accepta disciplina presbiteriană? De ce n-ar avea și episcopalienii ceea ce le e pe plac? Autoritatea ecleziastică e peste tot aceeași, fie că e administrată de o singură persoană sau de mai multe; și nu are nici vreo jurisdicție în problemele civile, nici vreo putere de a obliga, nici vreo legătură cu bogățiile sau veniturile.

Întrunirile ecleziastice și predicile sunt îndreptățite de experiența zilnică și îngăduința publică. Acestea sunt îngăduite oamenilor de o anumită convingere; de ce nu tuturor? Dacă are loc vreo acțiune rebelă și contrară păcii publice într-o reuniune religioasă, aceasta trebuie pedepsită la fel cu cele ce au loc într-un târg sau într-o piață, nu altcumva. Aceste reuniuni nu ar trebui să fie sanctuare ale răzvrătiților și mârșavilor; nici nu ar trebui să fie mai puțin legal ca oamenii să se reunească în biserici decât în alte clădiri; nici nu trebuie ca o parte a supușilor să fie considerată mai vinovată decât restul pentru reuniunile ei. Fiecare trebuie să fie răspunzător pentru propriile acțiuni și nimeni nu trebuie privit cu suspiciune sau ură datorită greșelilor altuia. Aceia care sunt rebeli, criminali, hoți, tâlhari, adulteri, blasfemiatori și alții, indiferent cărei biserici îi aparțin, fie ea națională sau nu, ar trebui să fie pedepsiți sau nimiciți. Dar aceia a căror doctrină e pașnică, și ale căror purtări sunt curate și fără de vină, ar trebui să fie tratați în termeni egali cu ceilalți supuși. Astfel, dacă întrunirile solemne, ascultarea slujbelor, venerarea publică ar fi permise cu aceeași libertate oricărui gen de credincioși, toate acestea ar trebui să fie permise și presbiterienilor, independenților, anabaptiștilor, arminienilor, quakerilor și altora. Ba chiar, dacă ar fi să spunem deschis adevă-

rul, nici păgânul, nici mahomedanul, nici evreul n-ar trebui să fie privat de drepturile civile ale comunității (commonwealth) din cauza religiei sale. Scriptura nu poruncește asemenea lucruri. Biserica, care *„nu îi judecă pe cei din afara ei"* (1 Corintieni 5.11), nu urmărește așa ceva. Iar comunitatea (commonwealth), care cuprinde toți oamenii cinstiți, liniștiți și muncitori fără deosebire, nu o impune. Îi vom îngădui unui păgân să facă afaceri cu noi și nu îi vom îngădui să se roage și să-l venereze pe Dumnezeu? Dacă îngăduim evreilor să aibă propriile lor case sau locuințe printre noi, de ce nu le-am îngădui să aibă și sinagogi? Sunt oare dogmele lor mai false, cultul lor mai dezgustător sau e cumva pacea civilă pusă în mai mare pericol de reuniunile lor în public decât de cele din casele lor? Dar dacă pot fi recunoscute aceste lucruri evreilor și păgânilor, situația oricărui creștin ar trebui cu siguranță să nu fie mai rea decât a acestora într-o comunitate (commonwealth) creștină.

Veți spune, probabil, ba da, așa ar trebui să fie, deoarece aceștia sunt mult mai înclinați spre răzmeriță, tulburări și războaie civile. Eu răspund: e oare aceasta vina religiei creștine? Dacă ar fi așa, religia creștină ar fi cu adevărat cea mai cumplită dintre toate religiile, și n-ar trebui îmbrățișată de nici o persoană particulară, și nici tolerată de vreo comunitate (commonwealth). Căci dacă acesta ar fi spiritul, natura religiei creștine, de a fi turbulentă și vătămătoare păcii civile, chiar și acea biserică pe care magistratul o răsfață nu va fi niciodată nevinovată. Dar departe de noi a spune așa ceva despre acea religie care e cea mai aprigă vrăjmașă a lăcomiei, ambiției, neînțelegerii, discordiei și a tuturor felurilor de dorințe nefirești, fiind totodată cea mai modestă și pașnică religie din câte au existat vreodată. Trebuie să căutăm, prin urmare, o altă cauză a acelor rele care sunt puse pe seama religiei. Și, dacă gândim cu justețe, vom găsi că aceasta constă în întregime în intoleranța despre care tocmai discutăm. Nu diversitatea opiniilor, care nu poate fi evitată [e cauza], ci refuzul toleranței față de cei care au alte opinii, putându-se recunoaște că acesta a generat toate disputele și războaiele care au zguduit lumea creștină pe motive religioase. Capii și conducătorii bisericii, mânați de avariție și de pofta nepotolită de a stăpâni, folosindu-se de neînfrânata ambiție

a magistraților și de superstițiozitatea credulă a mulțimii buimace, i-au împins și animat [pe aceștia] împotriva celor ce erau diferiți de ei, predicând, împotriva legilor Scripturii și preceptelor milei, că schismaticii și ereticii trebuie lipsiți de posesiunile lor și nimiciți. Astfel, ei au pus laolaltă și confundat două lucruri care sunt foarte diferite între ele, biserica și comunitatea (commonwealth). Acestea fiind zise, cum este foarte dificil pentru oameni să suporte răbdători să fie deposedați de bunurile pe care le-au dobândit prin munca lor cinstită, împotriva tuturor legilor echității, atât umane, cât și divine, să fie lăsați pradă jafului și violenței altora, mai ales când sunt cu toții nevinovați, iar motivul pentru care sunt astfel tratați nu ține în nici un fel de jurisdicția magistratului, ci [ține] în întregime de conștiința fiecăruia în parte, pentru care e răspunzător doar în fața Domnului; ce altceva poate fi așteptat decât ca acești oameni, istoviți de relele ce cad asupra lor, să găsească legitim într-un sfârșit să răspundă forței cu forță și să-și apere cu armele în mâini drepturile lor naturale care nu pot fi pierdute pe temeiuri religioase? Că așa s-au desfășurat lucrurile până acum, istoria o demonstrează din plin, iar faptul că așa se vor desfășura și de acum încolo nu poate fi decât evident rațiunii. Într-adevăr, nu poate fi altfel, atâta timp cât principiul persecuției religioase va triumfa asupra magistratului și oamenilor și atâta timp cât cei ce ar trebui să fie propovăduitorii păcii și armoniei vor continua cu toată măiestria și forța lor să-i îndemne pe oameni la arme și să sune trompeta războiului, așa cum s-a întâmplat până acum. Ar trebui oare să-i tolereze magistrații acești incendiatori și distrugători ai *păcii* publice? Am putea întreba așa ceva doar dacă nu ar fi clar că aceștia au fost poftiți [de cler] să fie părtași la pradă, găsind prin urmare potrivit să-și întrebuințeze lăcomia și mândria ca mijloace prin care să-și sporească propria putere. Căci cine nu vede că acești oameni sunt mai degrabă reprezentanți ai cârmuirii decât reprezentanți ai Scripturii, și că, de fapt, măgulind orgoliul și sprijinind stăpânirea prinților și a celor aflați la putere, ei se străduiesc cu toată forța lor să promoveze în comunitate (commonwealth) acea tiranie pe care altfel nu sunt în stare să o instituie în biserică? Acesta este nefericitul aranjament pe care îl vedem între biserică

și stat. În timp ce, dacă fiecare dintre cele două s-ar fi limitat la propriile sarcini, statul îngrijindu-se de bunăstarea lumească a comunității (commonwealth), iar biserica, de mântuirea sufletelor, ar fi fost imposibil să se fi iscat vreodată o neînțelegere între religii. „Sed pudet haec opprobia" și restul. Mă rog din tot sufletul Domnului Atotputernic ca Scriptura păcii să poată fi propovăduită și ca magistrații civili să dorească mai mult să-și conformeze propriile conștiințe legii lui Dumnezeu și să fie mult mai puțin îngrijorați de supunerea conștiințelor celorlalți prin legi omenești, putând astfel, precum părinții țărilor lor, să-și îndrepte toate poveștele și strădaniile către promovarea bunăstării civile universale a tuturor copiilor lor, cu excepția acelora care sunt plini de ei, de necârmuit și dăunători pentru confrații lor; și ca toți ecleziaștii care se vor moștenitorii apostolilor să calce pașnic și cu pioșenie pe urmele acestora, fără a se amesteca în treburile statului, dedicându-se întrutotul mântuirii sufletelor. Amin.

N-ar fi greșit, poate, să mai spun câte ceva despre erezie și schismă. Un turc nu este, și nici nu poate fi, eretic sau schismatic pentru un creștin, iar dacă cineva renunță la religia creștină pentru mahomedanism, el nu devine prin aceasta un eretic sau un schismatic, ci un renegat și un necredincios. De aceasta nu se îndoiește nimeni. Și, de aici, rezultă că oameni de religii diferite nu pot fi eretici sau schismatici unii față de ceilalți.

Urmează să cercetăm, așadar, care oameni sunt de aceeași religie: în această privință e evident că aceia care au una și aceeași regulă de credință și cult sunt de aceeași religie, iar cei care nu au aceeași regulă de credință și cult sunt de religii diferite. Căci, din moment ce tot ce ține de acea religie e conținut în acea regulă, urmează cu necesitate că acei ce cad de acord în privința unei reguli sunt de una și aceeași religie și viceversa. Astfel, turcii și creștinii sunt de religii diferite, deoarece unii iau Sfintele Scripturi drept regulă a religiei lor, iar ceilalți, Coranul. Și, din același motiv, pot exista, de asemenea, religii diferite chiar și între creștini. Supușii Papei și luteranii, deși cu toți cred în Hristos și ca atare sunt numiți creștini, nu sunt totuși de aceeași religie, deoarece unii nu recunosc nimic altceva în afara Sfintelor Scripturi care sunt canonul

și temelia religiei lor, iar ceilalți țin seama și de tradițiile și edictele papale și din toate acestea fac regula religiei lor. Și astfel, creștinii Sfântului Ioan, așa cum sunt numiți, și creștinii din Geneva sunt de religii diferite, deoarece aceștia din urmă țin seama doar de Scripturi ca regulă a religiei lor, iar cei dintâi, de nu știu ce tradiții.

Acestea fiind stabilite, rezultă, în primul rând, că erezia e o scindare ce a intervenit într-o congregație (communion) ecleziastică a oamenilor de aceeași religie, în privința unor opinii care nu reprezintă însăși regula. Și în al doilea rând, că între aceia care nu recunosc nimic altceva decât Sfintele Scripturi drept regulă a credinței, erezia e o scindare făcută în congregația creștină datorită unor opinii care nu se află în cuvintele explicite ale Scripturii.

Acestea fiind zise, această scindare poate avea loc în două feluri:

Mai întâi, atunci când partea cea mai mare sau, prin patronajul magistratului, cea mai puternică a bisericii se separă de rest, excluzându-i pe ceilalți din congregația (communion) a sa, deoarece nu-i împărtășesc credința în anumite opinii care nu se pot regăsi în termenii expliciți ai Scripturii. Și nici puținătatea acelora care sunt excluși, nici autoritatea magistratului nu pot face pe cineva vinovat de erezie, eretic fiind doar acela care împarte biserica în facțiuni, care introduce nume și semne de distincție și se separă în mod voluntar din cauza unor asemenea opinii.

În al doilea rând, atunci când fiecare se separă el însuși de congregația (communion) bisericească, întrucât acea biserică nu susține în mod public anumite opinii pe care Sfintele Scripturi nu le propovăduiesc explicit.

În ambele situații e vorba de „eretici, pentru că aceștia greșesc în privința temeliilor și greșesc cu încăpățânare, împotriva cunoașterii". Căci [așa se întâmplă] atunci când stabilesc Sfintele Scripturi ca fiind unica temelie a credinței și iau totuși ca fundamentale anumite judecăți care nu se regăsesc în Scriptură, ceilalți nerecunoscând aceste păreri suplimentare și neconsiderându-le necesare și fundamentale; aceștia fac astfel o scindare în biserică, fie retrăgându-se chiar ei, fie expulzându-i pe ceilalți din rândurile lor. Pentru ei nu are sens afirmația potrivit căreia confesiunile și sim-

bolurile lor nu sunt în acord cu Scriptura și credința; dacă acestea ar fi concepute în cuvintele explicite ale Scripturii, nu ar exista nici o discuție în privința lor, căci acelea [concepute astfel] sunt recunoscute de toți creștinii ca fiind de inspirație divină și, prin urmare, fundamentale. Dacă ei susțin că acele canoane pe care le impun spre a fi respectate nu sunt altceva decât consecințe deduse din Scriptură, fără îndoială că este bine să creadă și să susțină asemenea lucruri care le par atât de mult în acord cu regula credinței, dar ar fi foarte dăunător să-i forțeze pe alții să accepte asemenea lucruri care nu le par a fi neîndoielnicele dogme ale Scripturii. Iar a produce o scindare datorită unor asemenea lucruri, care nici nu sunt, nici nu pot fi fundamentale, înseamnă a deveni eretici. Căci nu cred să fi ajuns cineva la un asemenea grad de sminteală încât să îndrăznească să ne servească consecințele și interpretările sale ca fiind de inspirație divină și să compare canoanele credinței, pe care le-a aranjat conform propriei fantezii, cu autoritatea Scripturii. Știu că există câteva judecăți în mod atât de evident în acord cu Scriptura încât nimeni nu poate nega că ar rezulta din aceasta, dar asupra lor nu are cum să apară vreo dispută. Eu susțin doar că, indiferent cu cât de multă claritate am putea gândi că una sau alta dintre dogme este dedusă din Scriptură, nu ar trebui, dat fiind că o găsim în acord cu regula credinței, să o impunem altora ca un canon necesar al credinței, decât în cazul în care am fi mulțumiți ca alte dogme, la rândul lor, să ne fie impuse în același fel și să fim obligați să acceptăm și să susținem toate părerile diferite și contradictorii ale luteranilor, calviniștilor, remonstranților, anabaptiștilor și ale altor secte ale căror născocitori de simboluri, sisteme și confesiuni sunt obișnuiți să ofere celor ce îi urmează deducții necesare și originale din Sfânta Scriptură. Nu pot decât să mă minunez de extraordinara aroganță a celor care cred că pot explica ei înșiși cu mai multă claritate ceea ce e necesar mântuirii decât Sfântul Duh, eterna și infinita înțelepciune a Domnului.

Atât în ceea ce privește erezia, cuvânt care în folosirea obișnuită se aplică doar acelei părți a religiei referitoare la dogme. Să luăm acum în considerare schisma, care este o greșeală înrudită

cu aceasta, căci amândouă aceste cuvinte îmi par că semnifică o „scindare în comuniunea ecleziastică, făcută în privințe care nu sunt necesare, pe temeiuri eronate". Însă, din moment ce *folosirea comună* (use), care e legea supremă în privința limbajului, a stabilit că erezia e legată de erori în ceea ce privește credința, în timp ce schisma [e legată de] de erori în ceea ce privește cultul și disciplina, trebuie să le luăm în considerare sub această distincție.

Schisma, prin urmare, din aceleași motive care au fost deja înfățișate, nu e altceva decât o scindare făcută în comuniunea bisericească pe baza unei deosebiri în cultul divin sau disciplina ecleziastică, care nu constituie o parte necesară a bisericii. Nimic nu poate fi necesar comuniunii creștine în cult sau în disciplină în afară de ceea ce Hristos, legiuitorul nostru, sau apostolii săi, prin inspirația Duhului Sfânt, au poruncit în cuvinte explicite.

Într-un cuvânt: acela care nu neagă tot ceea ce Sfintele Scripturi propovăduiesc în cuvinte explicite și nici nu face o scindare pe temeiul a ceva ce nu este în mod clar conținut în textul sfânt, oricum ar fi ponegrit de vreo sectă a creștinilor și proclamat de unii sau de toți la un loc ca fiind întrutotul lipsit de creștinism, acest om nu poate fi de fapt și de drept nici eretic, nici schismatic.

Aceste lucruri puteau fi explicate mai pe larg și mai în amănunt, dar pentru o persoană de talia dumneavoastră este îndeajuns să fac trimiteri la ele, chiar și pe scurt.

COMENTARII

Cătălin Avramescu

SIR ROBERT FILMER ȘI PRIMUL TRATAT ASUPRA CÂRMUIRII AL LUI JOHN LOCKE

Cititorul care are în față o ediție a celui de-al *Doilea tratat asupra cârmuirii* al lui John Locke bănuiește, desigur, că trebuie să existe și o scriere numită *Primul tratat asupra cârmuirii*. Și nu se înșală: cele două tratate au apărut inițial ca parte a aceleiași lucrări, numită *Două tratate asupra cârmuirii: În primul, falsele principii ale lui Sir Robert Filmer și ale susținătorilor săi sunt dezvăluite și răsturnate. Cel de-al doilea este un eseu privitor la adevărata origine, extindere și scop ale cârmuirii civile.*

S-ar zice atunci că edițiile care reproduc numai cel de-al doilea tratat – inclusiv cea prezentă – sunt fundamental incomplete, rezultat al unor calcule editoriale lipsite de fidelitate față de intențiile autorului. Numai că lucrurile par să nu stea chiar așa. Prima ediție a cărții, tipărită în 1689, reunește într-adevăr cele două tratate. Dar în 1691 apare o ediție franceză, anonimă, intitulată *Du Gouvernement Civil*, și care nu reproduce, în esență, decât primul tratat. Traducerea îi aparține, probabil, unui pastor hughenot din Olanda, David Mazel. Aceasta este ediția care a circulat, în general, în secolul al XVIII-lea, atunci când influența lui Locke a fost la apogeu. Prima ediție americană a lucrării, de exemplu, reproduce convenția editorială stabilită de versiunea franceză. Adesea, traducerile ulterioare au fost făcute cu începere tot de la acest text din 1691. Este posibil ca Locke însuși să fi cunoscut această versiune a scrierii sale. Oricum, cu sau fără contribuția sa, doar cel de-al doilea tratat a rămas printre textele canonului gândirii politice.

Acest al doilea tratat, după cât se pare, a fost și acela care a fost scris cel dintâi, în iarna 1679-1680 (trebuie adăugat că aceasta a fost versiunea inițială, pentru că textele ambelor tratate au fost adesea revizuite de Locke, până în anul publicării). La începutul anului 1680 însă, Locke a compus textul unei polemici deschise cu un anume Sir Robert Filmer, o scriere pe care a socotit-o atât de importantă, încât aceasta a fost așezată înaintea tratatului anterior.

Cine era însă acest Sir Robert Filmer[1] și de ce John Locke a considerat că este nevoie să răspundă ideilor acestuia?

Născut în 1588 (anul nașterii lui Thomas Hobbes și al tentativei de invazie a Invincibilei Armada), cu studii la Trinity College (Cambridge) și Lincoln's Inn, Filmer aparține nobilimii mijlocii din prima jumătate a secolului al XVII-lea. În timpul războiului civil englez, izbucnit în 1642, Filmer ia partea taberei regaliste și este chiar închis în unele perioade. Este autorul unor pamflete politice destul de cunoscute la vremea sa, dar care nu sunt cu totul originale: *The Necessity of the Absolute Power of all Kings*, spre exemplu, apărută în august 1648, este rezultatul mai curând al unei traduceri selective din Jean Bodin. Nici statura sa de teoretician al prerogativelor regale nu este unanim apreciată în rândurile partizanilor regelui, unii dintre aceștia resimțind ca excesive tezele sale promonarhice. După execuția regelui, Filmer trece printr-o perioadă de obscuritate. Abia în 1652 este din nou publicat. Filmer moare în mai 1653, înainte de restaurația din 1660 și înainte ca scrierile sale să fi atras un mare interes.

Numai că această situație va cunoaște o schimbare decisivă în anii 1679-1680, adică exact atunci când Locke va scrie tratatul său asupra cârmuirii. În 1679, au fost tipărite sau retipărite toate scrierile lui Filmer, mai puțin *Patriarcha* și *The Necessity of the Absolute Power of all Kings*. În anul următor au fost publicate și acestea două.

Contextul în care aceste lucrări au apărut era de această dată extrem de favorabil unei reconsiderări a tezelor lui Filmer. În acei ani izbucnise o controversă între taberele Tory și Whig, primii susținând legitimitatea moștenitorului catolic, James, duce de

York, la succesiunea regală. În 1680, Parlamentul englez intră din nou în conflict cu partizanii prerogativei monarhice, votând o lege de excludere (*Exclusion Bill*) a catolicilor de la succesiunea la tronul Angliei. În același timp, disputa ia și dimensiuni teoretice, prin fluxul de pamflete și de lucrări care justificau una sau alta dintre pozițiile opuse. Scrierile lui Filmer devin acum o armă a propagandei anti Whig.

Avem motive să credem, chiar dacă acest lucru este mai puțin vizibil în text, că Locke a compus, în 1679, și pe cel dintâi (al doilea în ordinea publicării) tratat asupra cârmuirii tot din grija de a respinge argumentele lui Filmer folosite de gruparea Tory. De ce a mai fost însă nevoie să reia curând lucrul la un nou tratat care să demoleze explicit poziția lui Sir Robert?

Răspunsul nu este dificil de găsit dacă privim succesiunea publicării scrierilor lui Filmer. Abia în 1680 apare cea mai importantă lucrare a acestui autor, *Patriarcha*, al cărui subtitlu complet este: *Puterea naturală a regilor apărată împotriva libertății nenaturale a poporului, prin argumente teologice, raționale, istorice și legale*. Textul – cel mai influent al lui Filmer – era la prima ediție, deși primele capitole ale sale au fost compuse, probabil, încă din anii 1620. Impresia pe care au lăsat-o argumentele filmeriene în contextul crizei excluziunii a fost atât de profundă, încât mai mulți autori importanți, în afara lui John Locke, au criticat *Patriarcha*. Unul dintre aceștia este prietenul lui Locke, James Tyrell, care a publicat în 1681 *Patriarcha non Monarcha*. Un alt critic de seamă este republicanul radical Algernon Sydney.

John Locke nu putea ignora creșterea masivă a influenței lui Sir Robert Filmer. Pe 22 ianuarie 1680 el cumpără colecția de opere a lui Filmer, prima ediție în care apăruse *Patriarcha*, în aceeași lună a aceluiași an. (Din notele sale însă noi știm că el avea la dispoziție și a folosit și colecția din anul precedent, care, așa cum ne amintim, nu cuprindea și *Patriarcha*). Abia din acest moment, Locke – ca de altfel și ceilalți cititori – avea înaintea ochilor, temeliile sistemului lui Filmer, expuse sistematic. Argumentele avansate în *Patriarcha* au avut o asemenea greutate, încât chiar și în anii 1690 operele lui Filmer sunt reeditate (în 1696, mai

precis) și se găsesc autori care să reia discuția asupra lor (printre aceștia este Tyrell, în 1691). Este cu atât mai firesc pentru Locke să reacționeze în 1680 la ideile lui Filmer.

Însă prin ce anume *Patriarcha* a atras atenția atât a partizanilor cât și a adversarilor puterii regale, în 1680? La un nivel foarte general, prin faptul că ea este, ca de altfel mai toate celelalte scrieri ale lui Filmer, o apologie a absolutismului monarhic. Mai profund însă, este tipul de argument pe care îl propune personajul care a mobilizat resursele intelectuale ale taberelor angajate în criza excluziunii. Teoria construită în jurul acestui tip de argument este cunoscută sub numele de „patriarhalism". Înainte însă de a expune această teorie, în formularea din *Patriarcha*, să notăm trei lucruri.

Mai întâi, nu trebuie să înțelegem că legitimarea absolutismului se bazează, la Filmer, exclusiv pe teoria patriarhalismului. Demonstrația ideii conform căreia suveranul este deasupra legii este mai curând de natură logică: suveranul nu poate fi supus legii pe care tot el o face, pentru că aceasta ar implica o *contradictio in adjecto*, crede Filmer, altfel spus, el nu poate fi inferior propriei sale voințe, prin actul supunerii față de legea pe care tot el a impus-o. Cât despre critica teoriei consimțământului, ea se sprijină și pe invocarea imposibilității convocării întregului popor într-o adunare generală.

În al doilea rând, este necesar să observăm că Filmer este influențat considerabil de o serie de autori importanți ai epocii sale. Argumentul în favoarea absolutismului evocat mai sus pare să fie împrumutat de la Jean Bodin, un scriitor din a cărui operă Filmer citează copios, adesea fără să indice sursa (în 1606 apare o influentă traducere engleză a lui Bodin). Un autor contemporan pe care Filmer l-a apreciat, și a cărui teorie despre suveranitate i-a atras atenția, este Thomas Hobbes. Nici măcar teoria patriarhalistă nu își are originea în scrierile lui Filmer. În ultimii ani ai secolului al XVI-lea, și în primele decenii ale secolului al XVII-lea au existat o serie de teoreticieni care l-au precedat pe Filmer în această privință. Astfel, în 1593 un cleric de origine flamandă, Hadrian Saravia, susține idei patriarhaliste în *De Imperandi Authoritate*. Cartea lui Saravia a fost republicată tot în Anglia,

în 1611. Tezele patriarhaliste au avut succes după aceea mai ales în mediile clericale. Canonul adoptat de convenția reprezentanților clerului anglican din 1606 cuprinde referințe patriarhaliste. Cu toate că Filmer a scris ca și cum poziția sa nu ar fi avut antecedente, și cu toate că acum patriarhalismul este o idee izolată, teoria după care puterea regilor este de natură paternală avea o circulație deloc neglijabilă înaintea războiului civil englez.

În al treilea rând, este esențial să amintim că absolutismul lui Filmer (și nu numai al său) are o serie de ținte teoretice privilegiate. Între acestea se distinge teoria regimului mixt, teoria consimțământului popular (dacă nu chiar a suveranității populare) și teoria dreptului de rezistență. S-ar părea că teoria regimului mixt care circula în Anglia secolului al XVII-lea provine de la teoreticienii italieni ai secolului precedent. Ea stipulează că există mai multe „puteri" care pot conduce cetatea, în proporții determinate. Regimul care rezultă este unul „mixt", în care se amestecă monarhia (conducerea de către unul), aristocrația (conducerea de către cei puțini) și, eventual, democrația (conducerea de către cei mulți). Pentru Filmer, ca și pentru Jean Bodin înaintea sa, regimul mixt este o himeră periculoasă, al cărei rezultat nu poate fi decât anarhia fărădelegii. Aceasta se întâmplă pentru că suveranitatea nu poate fi decât indivizibilă (o poziție pe care, în felul său, o adoptă și Hobbes). Dacă unul sau altul între elementele prezente într-o cetate are puterea supremă, aceasta înseamnă că el le domină pe celelalte și, prin urmare, nu poate să împartă atributele suverane cu acestea. Teoria consimțământului popular, asociată mai târziu în primul rând cu teoria contractului social, presupune că supușii trebuie să consimtă, într-un fel sau în altul, la actele puterii politice supreme. În varianta sa extremă, ea presupune că poporul are dreptul să sancționeze deciziile puterii politice. Poziția lui Filmer refuză orice compromis în această privință: pentru el, pretenția ca supușii să consimtă, în orice fel, la hotărârile conducerii politice este periculoasă pentru că subminează fundamentele datoriei de a asculta. În fine, teoria dreptului la rezistență presupune că există situații în care supușii au dreptul să reziste, fie violent fie nonviolent, actelor autorității politice. Evident, absolutismul

neagă, în general, această posibilitate. Aceste trei teorii cărora li se împotrivește absolutismul erau, în forme și în proporții diferite, în circulație și în epoca în care Locke s-a decis să intre în polemica ce agita elitele politice engleze. Argumentele lui Filmer, oricât de stranii ar părea astăzi, erau de natură să pună sub semnul întrebării concluziile taberei Whig, care pleda pentru un rol sporit al Parlamentului în raport cu autoritatea regală, și tindea să recunoască dreptul la rezistență și dreptul „poporului" de a schimba forma de cârmuire, mai ales atunci când acesta era supus abuzului din partea autorității politice (aceste din urmă subiecte sunt proeminente în cel de-al doilea tratat al lui Locke).

Revenind acum la *Patriarcha*, unde Filmer expune esențialul doctrinei patriarhaliste într-o manieră care l-a făcut până astăzi principalul său susținător, să notăm că ea prezintă teoria patriarhalismului ca fiind în opoziție directă cu ideile despre dreptul de rezistență, consimțământ și libertatea naturală a oamenilor, avansate de iezuiți precum Suarez ori cardinalul Robert Bellarmin și de polemiști protestanți radicali precum George Buchanan. Forma pe care o ia demonstrația lui Filmer este de obicei aceea a unei lecturi a Bibliei și, într-o mai mică măsură, a unei expuneri istorice, cu referire specială la istoria antică și la istoria legală a Angliei. *Patriarcha* își propune să demonstreze mai ales că „Scriptura nu este favorabilă libertății poporului", dar nici filozofii păgâni nu sunt cu totul lăsați la o parte, de vreme ce aflăm că însuși Platon ar fi arătat (în *Omul politic*, 259b) că statul nu ar fi altceva decât o mare familie.

Ceea ce lucrarea își propune să demonstreze este că puterea regilor este absolută și derivă direct din puterea de dominație pe care Adam, primul cap al unei familii omenești, a primit-o de la Dumnezeu. După Adam, această putere a tatălui asupra copiilor săi a trecut asupra celorlați patriarhi, care i-au moștenit drepturile. Ea era simultan și o putere politică, pentru că inițial, marea familie asupra căreia patriarhul își exercita autoritatea era și prima comunitate politică. Dumnezeu este deci acela care a dat israeliților regi și a stabilit dreptul primogeniturii la succesiunea „cârmuirii paterne".

Este adevărat, arată Filmer, că acum regii nu sunt părinții naturali ai supușilor lor, însă dreptul lor la tron își are originea în acest drept divin al primului patriarh. Ce se întâmplă însă în cazul în care moștenitorul nu mai este cunoscut, sau în cazul în care nu există nici un moștenitor direct? Și aici, concluziile lui Filmer sunt extrem de diferite atât de acelea ale autorilor pe care îi critică cât și de acelea la care va ajunge Locke: este adevărat că în cazul în care oficiul puterii supreme nu este ocupat, regatul se dizolvă în acele părți „din care a fost făcut prima dată". Numai că aceste părți nu sunt indivizii, precum în majoritatea teoriilor democratice. Este „nenatural" ca oamenii să îi aleagă pe aceia care îi vor cârmui. Dacă o fac, rezultatul este nefericit, pentru că istoria ne dovedește că democrațiile au fost mai sângeroase decât tiraniile: „Nu există nici o tiranie care să se compare cu tirania mulțimii [multitude]". Pentru Sir Robert, elementele prime ale corpului politic sunt „familiile mari sau micile principate", asupra cărora domnește, în mod natural și în acord cu dreptul divin, câte un cap de familie. Acești capi de familie trebuie să consimtă la transferul oficiului cârmuirii politice, care rămâne astfel tot de natură paternală (ocazie cu care vedem că opoziția lui Filmer la adresa teoriilor consimțământului nu este necondiționată).

Oponenții teoriei patriarhaliste, arată Filmer, nu pot explica pe baza teoriilor lor, un lucru fundamental: de unde aveau puterea primii patriarhi? Era aceasta bazată pe consimțământul copiilor lor? Acesta ar fi în mod evident un lucru absurd. Dimpotrivă, textele biblice arată că Dumnezeu a instituit printre evrei, de la bun început, o autoritate monarhică exercitată de primii șefi de familii. Regii au existat înaintea legilor, ne arată aceleași texte sacre, iar ideea că legile au fost inventate pentru a se pune stavilă puterii tiranice nu se regăsește nici în Vechiul și nici în Noul Testament, crede Filmer.

O altă linie de atac prezentă în *Patriarcha* este discreditarea unei varietăți a dreptului la rezistență prezentă în scrierile unor polemiști protestanți. Aceștia arătau că regele trebuie să domnească alături de „magistrați", care în unele condiții au chiar dreptul să se opună autorității monarhice, mergând chiar până la

regicid. Teoria aceasta a fost foarte mult folosită în timpul războiului civil, uneori simultan cu teza suveranității populare. Filmer arată că magistrații depind direct de voința omenească a regelui și nu își datorează oficiul intervenției divine.

Intervenția post-mortem a lui Filmer în chestiunile privitoare la limitele și natura puterii politice primește, așadar, un răspuns direct din partea lui Locke în primul din cele două tratate asupra cârmuirii[2]. Ceea ce îi reproșează Locke lui Filmer este că propagă „noțiuni greșite asupra cârmuirii". Tratatul lui Filmer, acest „mare campion al puterii absolute", dorește, conform lui Locke, să îi convingă pe oameni că starea lor naturală nu este una de libertate, ci de sclavie. Sistemul din *Patriarcha* se reduce la o singură propoziție – „Orice guvernare este o monarhie absolută" – care se bazează la rândul ei pe premisa: „Nici un om nu se naște liber".

Înțelesul în care Sir Robert folosește termenul de autoritate paternă este acela de autoritate care nu este limitată de nimic. Aceasta implică însă consecințe extrem de grave, cum ar fi aceea că părinții, și apoi regii, la rândul lor, au tot dreptul să mențină în sclavie, să mutileze și chiar să ucidă pe aceia asupra cărora își exercită autoritatea.

Nu numai consecințele doctrinei lui Filmer sunt absurde, dar chiar și lectura pe care el o face Bibliei este eronată. Decalogul, de exemplu, comandă oamenilor să își cinstească nu numai tatăl, ci și mama. Totuși, Sir Robert nu pomenește nimic despre mamă. Această tăcere, arată Locke, este cu atât mai gravă cu cât el ar fi trebuit să observe că nu numai tatăl exercită în fapt o putere de viață și de moarte asupra copilului, ci și mama, sau poate mai ales mama, pentru că de ea depinde în mod direct supraviețuirea sa. Nici asupra femeii bărbatul nu are de drept o putere fără de limite: în anumite condiții, femeia se poate separa de acesta și se poate bucura de acele drepturi pe care tradiția sau legile i le recunosc. Puterea bărbatului asupra femeii este de natură „conjugală" și nu este puterea politică, pe care Locke o va defini în al doilea tratat ca fiind una „de viață și de moarte". De altfel, cum ar fi putut Adam să aibă drepturile naturale ale unui tată chiar înainte să devină tată? Dincolo de simpla constatare însă, teoria lui Locke

furnizează simultan o justificare teoretică a relației de dependență în care este evident că se află copiii față de capul familiei, cât și o respingere a identificării puterii paterne cu cea politică. Este adevărat, arată el, copiii nu se nasc egali cu adulții, dar ei se nasc pentru egalitate, așa încât supunerea față de părinți nu poate și nu trebuie să fie decât temporară. Iată de ce părinții sunt obligați să își asiste copiii până ce aceștia vor ieși din această stare „imperfectă", iar această asistență și obligație este în primul rând în beneficiul și în interesul copilului. Odată ieșit din starea de dependență față de alții, omul devine liber din punct de vedere politic, iar acest lucru este și el indicat de legile multor țări, care stabilesc o vârstă la care oamenii trebuie să își declare acordul fața de cârmuirea sub care trăiesc, de obicei sub forma unui jurământ de loialitate. Copiii devin și ei părinți, însă Filmer nu explică de ce aceștia mai au putere și cât de multă putere mai au. În profunzime, la Locke este importantă o viziune asupra naturii și destinului omului: astfel, el arată că noi ne naștem liberi și raționali, dar nu avem pentru moment exercițiul acestor atribute, ci devenim astfel cu timpul.

Critica teologiei filmeriene se face, la Locke, tot de pe pozițiile unui angajament teologic. Atributul esențial pe care el îl degajează mai întâi în privința lui Dumnezeu este acela de Creator [Maker]. Dumnezeu este acela care a făcut creaturile și le-a dat viață. Locke a fost privit în general de către posteritate ca pe un exponent al empirismului, dar însăși existența teologiei sale ne arată că empirismul său, de necontestat, de altfel, nu regizează toate mișcările resorturilor scrierilor sale. Dimpotrivă, așa cum este cazul în privința criticii lui Filmer și a consecințelor acestei critici, trebuie să recunoaștem că elemente cum ar fi atributele ființei divine au întâietate. Cei care se ocupă de filozofia naturală, în ciuda faptului că și-au pierdut uneori toată viața efectuând disecții, își mărturisesc ignoranța cu privire nu numai la structura și operațiile părților corpului, ci și în ce privește natura vieții și operațiile prin care ea se menține. Așa încât nici un om nu poate spune, nici măcar tatăl, că el este cel care a dat viață unui alt om. Doar Dumnezeu este acela care dă viață, nu și omul, pentru că el nu poate

crea prin propriile puteri o viață pe care nici nu ajunge să o înțeleagă: „Este oare cineva atât de îndrăzneț încât să își aroge pentru sine operele incomprehensibile ale Celui Preaputernic?". Mai precis, Dumnezeu este autorul sufletului, așa încât el este singurul care are dreptul să spună când trebuie luată viața înapoi. El este singurul „rege" peste întreaga omenire, pentru că el este cu adevărat creatorul tuturor oamenilor. Creația divină este ordonată armonios pentru Locke: părțile acestei creații corespund una alteia iar omul este un fel de dispozitiv mecanic [engine] cu suflet, care este proiectat să trăiască într-o lume pe măsura sa. Locke recurge aici la ceea ce este cunoscut drept argumentul „by design", în care din observația armoniei între părțile universului sunt deduse existența și înțelepciunea lui Dumnezeu: cel care vede structura unei singure părți din ceea ce a creat ființa divină, arată el, trebuie să admită că există un Creator de o înțelepciune absolută [an All-wise Contriver], care are un drept evident asupra creației sale. Să lăsăm la o parte chestiunea cu privire la ce drept anume are Dumnezeu asupra oamenilor și cum se manifestă acesta, și să notăm doar că dreptul asupra unei entități, la Locke, este legat de producția acelei entități.

În această formă, constatarea exclusivității dreptului lui Dumnezeu asupra creației sale (omul) este destinată excluderii pretențiilor lui Filmer. Părinții nu au un drept absolut asupra copiilor pentru că nu ei sunt autorii vieții acestora; mai mult, ei nu sunt nici măcar autorii conștienți ai actului prin care aceștia au venit pe lume, pentru că Dumnezeu, în înțelepciunea sa, a plantat în oameni un instinct care să îi determine pe aceștia să se reproducă, altfel spus, Dumnezeu i-a făcut pe oameni să facă copii chiar fără ca aceștia să vrea. A lui Dumnezeu este deci și puterea și intenția, în ultimă instanță, de a crea oameni, iar dreptul său se bazează atât pe puterea cât și pe intenția (voința) sa. Limitele puterii părintești sunt dovedite imediat de faptul că părinții nu au dreptul să își ucidă copiii, de unde rezultă că actul zămislirii unor copiii nu îl transformă pe tată în stăpânul lor. Dimpotrivă, relația de dependență în care se află copiii față de părinți ascunde de fapt un drept

care își are originea în porunca divină: tocmai pentru că copiii sunt slabi, Dumnezeu le-a dat dreptul să fie îngrijiți de părinți.

După Locke, Filmer nu vrea altceva decât să îi pună pe oameni în lanțuri, susținând că oamenii sunt proprietatea monarhilor cu puteri absolute derivate din dreptul divin pe care Dumnezeu l-ar fi acordat lui Adam, ca stăpân absolut al urmașilor săi și al lumii în care a trăit. Dar nici măcar ceilalți teoreticieni ai absolutismului nu au negat ceea ce Filmer neagă: anume că există o egalitate și o libertate naturală a oamenilor, care nu sunt destinați prin naștere să asculte necondiționat de un singur om. Biblia însă ne spune că atunci când lui Adam i s-a acordat de către Dumnezeu presupusul drept absolut, tot atunci el a fost și blestemat de același Dumnezeu pentru că i-a nesocotit porunca. Până la urmă, Filmer este acela care, în viziunea lui Locke, departe de a legitima ascultarea politică, o subminează, pentru că doctrina potrivit căreia moștenitorii unui singur om (Adam) trebuie să aibă puterea politică subminează orice cârmuire.

Chestiunea proprietății este crucială, după cum se știe, pentru cel de-al doilea tratat, în așa măsură încât această parte a lucrării a fost citită ca o mare apologie a proprietății private. O parte din argumentația lui Locke se sprijină, și în legătură cu această chestiune, tot pe o lectură a Bibliei. Asupra cui s-a transmis presupusul drept de proprietate atunci când Adam a murit? Asupra tuturor fiilor sau numai asupra fiului cel mare? Și cum se împacă acest titlu cu cel de tată? Este evident că ele nu se pot transmite întotdeauna împreună. Dar argumentele cele mai relevante în privința criticii teoriei lui Filmer sunt cele pe care le-am putea numi mai curând „logice". Locke crede că există un scop propriu, natural, al proprietății. Acest scop ar fi acela de a asigura supraviețuirea proprietarului. Proprietatea, a cărei origine se găsește în dreptul omului de a folosi creaturile inferioare pentru subzistența și confortul vieții sale, este destinată numai pentru beneficiul și avantajul proprietarului, așa încât el poate chiar distruge lucrul asupra căruia are o proprietate prin faptul că îl folosește, atunci când se ivește nevoia. Cârmuirea este însă destinată prezervării dreptului și proprietății fiecărui om de unde rezultă că ea este

făcută pentru binele celor cârmuiți. Sabia, arată Locke, nu este dată magistratului doar pentru binele său personal, așa cum este cazul proprietății private.

Locke sesizează o consecință importantă care decurge de aici: cârmuirea fiind pentru beneficiul celor cârmuiți și nu pentru beneficiul celor care cârmuiesc (Locke arată că este și pentru beneficiul acestora, dar numai „împreună" cu restul), atunci „ea nu poate fi moștenită cu același titlu pe care copiii îl au asupra bunurilor tatălui lor". Fiul nu poate pretinde aici să moștenească ceva care „este întemeiat numai pentru binele și avantajul său privat".

Nu vom insista asupra tuturor aspectelor criticii ideii potrivit căreia suveranul are drepturile nelimitate pe care le-ar avea un proprietar. Semnalăm cititorului doar că discuția este continuată de Locke în cel de-al doilea tratat, acolo unde el discută despre dreptul despotic și despre legitimitatea sclaviei. Este limpede însă chiar și din primul tratat că proprietatea asupra pământului nu conferă nimănui un drept de viață și de moarte asupra altor oameni, altfel spus, nu implică proprietatea unui om asupra altuia. Această concepție îl va duce pe Locke la ideea potrivit căreia puterea politică nu se poate atinge de proprietatea unui om fără consimțământul acestuia: doar o autoritate tiranică ia proprietatea în acest fel, caz în care ea se pune într-o stare de război cu ceilalți oameni. Dacă legislativul încearcă să abuzeze astfel de puterea sa și să îi reducă pe oameni la starea de sclavi, atunci poporul este îndreptățit să constate că s-a produs un „breach of trust" și să acționeze în consecință.

Și în cazul discuției despre proprietate, găsim în primul tratat o imagine mai vizibilă a teologiei politice a lui Locke. Dumnezeu nu își manifestă puterea în mod absolut discreționar, ci acționează în virtutea unui plan cuprinzător: în unele ocazii Locke vorbește de un „mare plan" al lui Dumnezeu pe care oamenii ar trebui să îl respecte. Felul în care a creat Dumnezeu lumea și oamenii este deci armonios – părțile creației corespund unui întreg care reflectă o intenție divină. Acest gen de argument este distilat până la niveluri „inferioare" ale textului și este vizibil, de pildă, atunci când Locke susține că departe de a fi proprietatea părinților, așa cum

susține Filmer, copiii au, dimpotrivă, dreptul la cele necesare din proprietatea părinților pentru că Dumnezeu a plantat în om dorința de a-și asigura o posteritate, ceea ce ar da copiilor un „titlu" [title] asupra unei părți [share] din proprietatea părinților. Mai important în acest sens este însă un argument extras tot din primul tratat, unde Locke arată că Dumnezeu l-a făcut pe om o „creatură intelectuală" [intellectual Creature], după propria sa imagine, și de aceea l-a înzestrat cu dreptul de a fi proprietar [and so capable of Dominion]. Totuși, acest argument are limitele sale, în viziunea lui Locke, pentru că omul nu are, ca proprietar, un drept absolut asupra vieții altuia așa cum are Dumnezeu, nici măcar indirect prin faptul că poate fi proprietar al pământului.

Dreptul de proprietate este deci în primul rând dreptul de dispoziție pe care Dumnezeu îl are asupra oamenilor. Această dispoziție nu este arbitrară, ci rațională. Aceasta înseamnă că Dumnezeu a potrivit lucrurile în așa fel, încât oamenii îi îndeplinesc intențiile sale, iar acest lucru prespune că ei își conservă viața și se perpetuează. Dreptul de proprietate al lui Dumnezeu asupra oamenilor – teoretizat de cel de-al doilea tratat – se traduce în primul rând ca un drept de folosință. Este important de remarcat acest lucru pentru că el presupune că și proprietatea este legată, la Locke, de un scop care îi este intrinsec, altfel spus, că este o proprietate în virtutea a ceva. În ceea ce îi privește pe oameni, acest scop este în primul rând supraviețuirea. Aici regăsim acea unitate profundă a celor două definiții ale proprietății care sunt prezente simultan în textul celor două tratate: definiția proprietății ca „viață, libertate și averi" (enunțată explicit la începutul celui de-al doilea tratat) și aceea mai comună, limitată la posesiunile materiale. Proprietatea oamenilor asupra lucrurilor este în esență o capacitate de a le folosi pe acestea în scopul supraviețuirii și perpetuării lor, în acord cu legea lui Dumnezeu.

În acest context este evident că discutarea naturii proprietății la Locke ia adesea forma unei teorii despre originea proprietății pe care oamenii o au asupra bunurilor lor. De vreme ce scopul oamenilor este determinat de legea celui care dispune asupra lor, este important de lămurit care a fost scopul și intenția Creatorului

și Proprietarului divin și care sunt calitățile și drepturile cu care acesta l-a înzestrat pe om atunci când l-a creat. Într-o primă instanță, această teorie despre proprietate este de găsit în primul tratat, unde ia forma previzibilă a unei interpretări a Bibliei îndreptată împotriva lui Filmer. Este adevărat că Dumnezeu i-a dat lui Adam un drept de proprietate asupra viețuitoarelor și asupra lumii în general, dar acest drept are două calificări: mai întâi, este un drept pe care Adam l-a primit în comun cu toată omenirea [right in common with all mankind] și nu este un drept de proprietate privată [private dominion]. Este important de văzut că Locke îi asociază lui Adam întreaga omenire, pentru că acest lucru arată că Adam a primit proprietatea în virtutea a ceva și nu pentru pura lui plăcere. În consecință, ajungem la cea de-a doua calificare a dreptului de proprietate de care Adam s-ar fi bucurat, anume că este un drept de folosință asupra bunurilor din lume. Acest lucru este tradus de Locke mai ales ca pe un drept de dispoziție [dominion] asupra „creaturilor inferioare" pe care Adam ar fi avut dreptul să le folosească ca hrană. Această rezumare a dreptului inițial de proprietate la dreptul de folosire este indicată de Locke și în legătură cu urmașii lui Adam, mai precis cu Noe, despre care ne arată că a primit și el, chiar „într-o mai mare măsură" decât Adam, libertatea de a folosi creaturile pentru hrană. Mai mult, acest drept de folosință este limitat de nevoile legitime ale ființei omenești: uciderea nemotivată a viețuitoarelor inferioare este sancționată de legea naturală ca un act de cruzime. Din punct de vedere teoretic, Locke face distincția între dreptul de proprietate și „autoritate" [dominion]. Acesta din urmă ar fi dreptul pe care i l-ar fi dat inițial Dumnezeu lui Adam și ar consta în această autorizație de folosire a roadelor pământului și a animalelor. Proprietarul veritabil al lumii rămâne însă Dumnezeu, iar în raport cu dreptul său asupra creației sale, dreptul omenesc nu este decât o „libertate" de a folosi creaturile. Atunci când a primit autorizația divină la începutul lumii, omul nu a devenit un adevărat „proprietar" [owner]. Spre deosebire de Hobbes, pentru care atotputernicia divină este o calitate care se află permanent în fundalul

argumentului politic, Locke îl prezintă pe Dumnezeu în primul rând și aproape întotdeauna ca proprietar.

Implicațiile politice ale acestei doctrine sunt evidente. Locke respinge argumentele lui Filmer cu privire la presupusa proprietate privată a lui Adam arătând că: 1) Adam nu a primit dreptul de proprietate privată, ci un drept de folosință; 2) acest drept de folosință este în esență un drept justificat de nevoia oricărui om de a folosi creaturile pentru a supraviețui și, astfel fiind, este comun întregii omeniri și nu este deci limitat la Adam și nici nu este un drept pe care Adam să îl poată transfera după voia sa. Este evident că dacă o asemenea poziție este eficientă împotriva lui Filmer, ea presupune că la începutul speciei umane Dumnezeu a acordat pământul și roadele sale în comun tuturor oamenilor. Dacă Dumnezeu ar fi dat pământul unuia singur, sau dacă ar fi dat oricărui om un drept original de a-l exclude pe altul de la folosirea roadelor pământului, acest act ar fi fost echivalent cu a fi acordat lui Adam sau oricărui alt om un drept de viață și de moarte asupra altor oameni, ceea ce evident nu corespunde planului divin. Dimpotrivă, istoria sacră, așa cum o reconstituie Locke, ne arată că la început a fost o „comunitate originară de bunuri". Din acest punct de vedere teza sa este eficientă împotrivă lui Filmer: concluzia este că Adam nu a avut un drept originar prin care lumea și ceilalți oameni erau proprietatea sa privată pe care urmașii săi au putut-o moșteni. Este însă clar că aceasta presupune că Locke trebuie să explice cum anume a apărut proprietatea privată și de unde decurge legitimitatea acesteia. Este exact ceea ce va face al doilea tratat asupra cârmuirii, în care el susține chiar că apropierile din domeniul comun își au originea în consimțământ [consent]. Această teorie despre natura proprietății și despre drepturile pe care aceasta le implică, mai ales în raport cu autoritatea politică, este în acord cu ideile despre dezirabilitatea monarhiei „limitate" [bounded] vehiculate în cercul lordului Shaftesbury din care Locke făcea parte.

Spre deosebire de cel de-al doilea tratat asupra cârmuirii, primul a rămas un text al secolului al XVII-lea. Polemica lui Locke cu Filmer a fost în general uitată în Anglia începând cu cel

de-al treilea deceniu al secolului următor. În alte părți ea nici nu a avut vreodată un ecou considerabil. Ideile patriarhaliste au fost și ele uitate. Argumentul politic care ia forma comentariului biblic a fost, începând cu secolul al XVIII-lea, practicat doar ocazional, după cum ocazionale, cel mult, au rămas și referințele la un univers mental care le era familiar lui Filmer și lui Locke. Poate că ar fi nedrept să privim însă scrierile lui Filmer și primul tratat al lui Locke doar ca pe niște texte datate, ancorate strict în contextul vremii lor. În felul lor, ele discută totuși probleme fundamentale ale filozofiei politice. În schimb, teoriile politice moderne adesea nu au găsit un termen mediu între perspectiva individualistă și aceea a marilor unități reprezentate de națiune, mase ori clase. Familia a intrat între timp în câmpul de atenție al altor științe. Nici chestiunea naturii și, mai ales, a scopului proprietății ori a autorității politice nu mai este ridicată cu atâta gravitate de gândirea politică. Textele lui Filmer și ale lui Locke ne arată până unde gândirea politică modernă se întemeiază pe uitare.

NOTE

1. Scrierile politice importante ale lui Filmer sunt cuprinse în volumul editat de J. P. Sommerville, Sir Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, Cambridge University Press, 1991.

2. Cele două tratate sunt publicate de Peter Laslett, în volumul John Locke, *Two Teatises of Government*, Cambridge University Press, 1996.

Mihaela Czobor

CONCEPTUL DE TOLERANȚĂ ȘI FUNDAMENTELE SALE FILOZOFICE LA JOHN LOCKE

Spontaneitatea naturii și munca

Timp de multe secole mentalitatea și gândirea europeană au fost dominate de credința în caracterul perfect al originilor umanității și de credința că derularea profană a istoriei sau constituirea geografică a spațiului converg în direcția unui tărâm al perfecțiunii, Paradisul[1]. Debutul modernității aduce cu sine estomparea acestei credințe, ce este detronată, la nivelul mai general al mentalităților, de apariția evoluționismului. De-a lungul istoriei sale, Paradisul a devenit nu numai o paradigmă în explicarea debutului istoriei umane, dar și un model pentru a creiona forma perfectă de societate umană, de relații interumane. Atât originea societății umane cât și forma perfectă a acesteia presupun absența conflictelor și a muncii, o armonie izvorâtă în chip natural, ca și apa care țâșnește din fântâna vieții, unul dintre simbolurile perene ale Paradisului creștin. Nu întâmplător, grădina este unul dintre cele mai folosite simboluri pentru a configura atât Paradisul păgân cât și cel creștin; grădina ca simbol al unei abundențe firești, al unei bogății și armonii care nu își au originea în efortul uman, care exclud ideea de efort uman, de suferință, de abdicare, de renunțare, care nu admit lipsa. Belșugul grădinii se situează la extremitate în raport cu orice configurare a lipsei, a absenței. Grădina simbolizează prezența totală, a omului în lume, a lumii în om, a divinului în ambele.

Grădina reprezintă relația de abundență nelimitată dintre om și natură, sentimentul uman al posibilității de a recupera în totalitate, sau, mai curând, încrederea absolută în faptul că pierderea și distrugerea nu sunt posibile. Grădina reflectă optimismul total al unei mentalități care nu trăiește întrutotul în istorie, într-o singură felie temporală, sau nu trăiește având conștiința precarității și insularității respectivei felii temporale. Gradina închisă este un simbol cosmic, redând echilibrul perfect al lumii, simetria naturală, firească a acesteia, faptul că istoria poate fi anulată din oricare moment al său, perfecțiunea fiind simetric accesibilă. În vreme ce grădina deschisă, formă de configurare și înțelegere a umanului și a relației acestuia cu universul, ce apare în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, ajunge să simbolizeze nu cosmosul și plenitudinea creatoare a divinității, cât „virtutea proprietarului ei"[2]. Această schimbare de perspectivă este, într-un sens, capitală pentru debutul și fomarea mentalității moderne. Spațiul uman se separă astfel de spațiul cosmic, în contextul unei mai generale înlocuiri a cosmologiei cu epistemologia, a mutării temeiului lumii umane, grădina, dinspre planul cosmic al creației divine înspre om. Perfecțiunea nu mai este astfel modalitatea de racordare a omului la univers și divinitate, cât mai curând forma de exprimare a omului, posibilă tocmai prin ruperea acestuia de întregul cosmic. Treptat perfecțiunea inițială a originilor, ca armonie a omului cu universul, și în particular cu natura, este înlocuită de imperfecțiunea și finitudinea umanului, de credința că lumea umană este posibilă numai întrucât ființa umană trăiește într-un univers al absenței, al lipsei. Una dintre fațetele acestei aceastei schimbări a mentalității este și concepția politică a filozofului englez John Locke. Separarea elementelor, izolarea, retragerea, absența, lipsa, munca[3] ajung să fie definitorii pentru conturarea naturii originare a omului.

Faptul ca Locke face din muncă unul dintre aspectele centrale ale trecerii de la starea naturală la societatea civilă este definitoriu pentru înțelegerea modernă a politicului. În viziunea lui Hannah Arendt, rolul pe care îl joacă, pentru Locke, munca în definirea politicului este acela de a fi responsabilă pentru înlocuirea modernă a politicului de către social, astfel înțelesul elin al spațiului

politic ca spațiu al participarii la tărâmul public fiind înlocuit de solitudinea sferei private a individului[4]. În vreme ce pentru Leo Strauss importanța capitală a muncii este cea de a face din viață o căutare a bucuriei lipsită de bucurie, o modalitate de a acumula prin reprimare și absență, prin amânarea existenței actuale a individului[5]. Conceptul de muncă joacă rolul central atât în înlocuirea grădinii ca spațiu al abundenței cu lipsa, penuria, caracterul limitat al resurselor, una dintre formele de manifestare ale imperfecțiunii și finitudinii umane, cât și în conturarea imaginii specific moderne despre libertatea umană, justificată, printre altele, pe baza absenței oricărei armonii inițiale între indivizi, pe baza diversității și a pluralității. Munca este cea în care își are originea proprietatea privată, și astfel ea este, de fapt, originea libertății individuale. Posesiunea este cea care înlocuiește funcția expresivă a acțiunii umane. Acțiunea umană nu mai exprimă în primul rând individul, ci ea îl pune mai degrabă la adăpost de ceilalți, îl izolează. Prima izolare majoră este cea care este posibilă prin trup. Adăugând ceva naturii[6], munca desparte omul de natură. Tocmai pentru că Dumnezeu i-a dat omului lumea pentru a o cultiva, aceasta nu poate rămâne proprietate comună[7], astfel, în măsura în care separă de natură, munca separă indivizii unii de ceilalți.

Munca este cea care instituie limita fundamentală a fiecărui individ, măsura posesiunii sale. Ea este cea care introduce atât diferența dintre om și natură, cât și diferențele dintre indivizi. Prin muncă omul suplinește lipsa inițială a naturii, spontaneitatea acesteia, cum o numește Locke. Este foarte interesant că acestei spontaneități[8] a naturii, expresie a unei lumi pentru care Paradisul era încă noțiunea ce exprima tocmai perfecțiunea abundenței firești, Locke îi opune nu numai munca indivizilor, dar și conceptul de voință. Importanța voinței este cea care indică necesitatea efortului, a unei susținute activități ce trebuie să forțeze apariția unei realități care nu se mai înfățișează de la sine, în mod firesc. „...Natura și Pământul nu au făcut decât să ofere materialele care nu au aproape nici o valoare, luate în ele însele"[9], ne asigură Locke. Ceea ce le conferă acestora valoare este munca omului. Munca suplinește absența valorii din natură, ea dă sens spontaneității

naturii, dar mai presus de orice munca este cea care oferă o proiecție nonprezentă a indivizilor, o constituire a individului în absența sa.

Dacă pentru Aristotel, de pildă, relația cu celălalt era din punct de vedere moral, și chiar politic, mediată de prietenie, tocmai pentru că prietenia era atât o stimulare reciprocă a formării caracterului, cât și o împărtășire directă din caracterul prietenului, pentru Locke întâlnirea alterității se face numai prin medierea muncii, adică prin medierea unei acumulări invizibile de valoare. Importanța capitală a banilor stă mărturie pentru acest lucru. Banii sunt cei care fac posibilă instituirea unui echilibru între ceea ce durează și ceea ce este insuficient. Ceea ce durează este valoarea acumulată în absență, valoarea stocată în timp. În schimb, insuficiența se ivește, aparent paradoxal, din muncă. Munca este cea care, creând valoarea, dezvăluie și accentuează lipsa și tot ea instituie nevoia unei definiri și limitări a individului nu prin ceea ce îl face prezent, ci prin ceea ce îi dă posibilitatea de a circula impersonal, indefinit, într-o rețea de schimburi continue. Omul există numai în măsura în care se opune naturii, numai în măsura în care așază între el și natură suferința ce este caracteristică muncii, așa cum se întâmplă și în cazul toleranței care, în viziunea filozofului englez, presupune, ca o condiție a sa, așezarea suferinței, a disciplinei ce se exercită asupra propriului trup, ca graniță între indivizi. Procesul de detașare a omului de natură este, în același timp, cel care adaugă cu fiecare treaptă o nouă graniță între indivizi, marcând diferențele dintre aceștia.

O umanitate definită prin absență și suferință

Detașarea de natură a indivizilor și diferențierea acestora, ambele realizate pe baza muncii, sunt elementele ce fundamentează viziunea lui John Locke despre toleranță. Detașarea de natură este cea care face posibilă, prin opoziție cu spontaneitatea concretă și risipitoare a naturii, acumularea în absența lucrului concret, ce este posibilă prin mijlocirea muncii și a banilor.

Diferențierea indivizilor este cea care face posibilă întemeierea comunității umane pe baza voinței individuale, din interior, în absența unor legături care să îi unească pe aceștia în mod vizibil, cu puterea concretă a legăturilor tradiționale, transmise și păstrate și a ritualului. Ca și spontaneitatea naturii care este o potențialitate pentru ordinea pe care o introduce munca, ca unică origine a valorii, voința individului este potențialitatea prin care se poate deschide un orizont sau altul al existenței sociale a individului, orizont al păcii și ordinii sociale. Tocmai pentru că pornește în fundamentarea societății dinspre absență, lipsă, penurie și dinspre interiorul individului, atât cel al intimității propriei voințe, cât și cel al intimității propriului trup și propriei vieți, Locke accentuează în mod deosebit importanța conceptelor de ordine și pace în definirea existenței sociale. Ordinea și pacea devin substitutele legăturilor vizibile și concrete, dinspre exterior, pe care le asigurau tradiția, ritualul, formulele de conviețuire și coeziune umană bazate pe transmitere și păstrare. Bazele existenței sociale sunt, prin urmare, absența în ordinea naturii, absență care deschide posibilitatea ordinii, actualizabilă prin muncă, și absența în ordinea însăși a existenței sociale a oricăror legături temporale, istorice între indivizi.

Locke este, poate, unul dintre primii gânditori moderni care folosește pentru prima dată conceptul de limită cu întregul potențial pe care acesta îl va aduce ulterior în filozofia modernă prin Im. Kant. Cel care limitează între diferitele tărâmuri ale existenței, ale lumii, este individul. Acesta este cel care prin muncă trasează granița dintre natură și social. Tot individul este cel care trasează granița dintre el însuși și lucruri prin intermediul banilor, în măsura în care banii lichefiază lucrurile, deschizând astfel un câmp indefinibil al circulației acestora și astfel al relațiilor interumane. Tot individul este cel care trasează granița dintre politic și religios, dintre cârmuirea civilă și autoritatea religioasă, prin separarea dintre cele două tărâmuri, separare pe care voința individului o introduce prin exercitarea sa. Dar, mai presus de orice individul este cel care instituie limita supremă, cea care separă de divinitate. În măsura în care Locke separă religiosul de civil,

el instituie, ca și Luther, separarea individului de divinitate. Ca urmare, dovezile existenței divine, mărturiile voinței divine nu mai vin dinspre divinitate, nu își mai obțin legitimarea din ordinea divină, transformându-se într-o problemă în întregime umană. Garanția acțiunii divine, garanția divinității este credința individului. Divinitatea există în funcție de voința individului. Existența divinității pierde orice conotație cosmologică, în măsura în care sensul existenței divine devine unul în întregime social și intersubiectiv.

Prin această modalitate negativă, de separare și delimitare a individului de natură, de produsele muncii sale, de ceilalți indivizi, Locke introduce o categorie modernă fundamentală pentru definirea umanului, suferința. Consecința faptului că individul trebuie să nege natura, să se raporteze distructiv la aceasta pentru a se defini, este aceea că individul trebuie, în cele din urmă, să se nege pe sine însuși pentru a putea coexista împreună cu ceilalți indivizi. Aceasta pare o consecință aproape paradoxală pentru un individualist cum este Locke. Și totuși, întreaga concepție despre toleranță are la bază ideea potrivit căreia „oricine se va așeza sub steagul lui Isus, trebuie, în primul rând și mai presus de orice, să ducă război împotriva propriilor sale dorințe și vicii"[10]. Aceeași violență pe care se presupune că munca o exercită asupra naturii, se întâlnește în cazul toleranței, al bazei morale și psihologice a acesteia. În opinia lui Strauss, Locke „asimilează viața rațională cu viața dominată de durere care oferă durere"[11]. Violența exercitată în exterior, care în cazul naturii este legitimă, își pierde legitimitatea în cazul exercitării sale asupra celorlalți indivizi. Dacă în cazul violenței ce se exercită asupra naturii, rezultatul îl reprezintă diferențierea individului în raport cu spontaneitatea lipsită de ordine a naturii, așezarea fundamentului umanității acestuia prin actul creator de valoare și ordine al muncii, în cazul violenței exercitate asupra propriilor dorințe și vicii rezultatul este accesul la adevărata credință, la adevărată sondare de sine, la singura dovadă, accesibilă individului, a existenței divine. Prin urmare, cea mai importantă modalitate de a dovedi atât existența, și mai cu seamă valoarea, sensul și ordinea naturii și a divinității este

actul autenticei instituiri de valoare, care este un act de clădire de sine interioară, un act de formare de sine a cărui gamă se întinde de la trup până la problemele legate de mântuirea individului. Acest act prezintă mai multe etape, el întruchipând, de fapt, actul progresiv de constituire a umanității[12], de delimitare a acesteia atât de darul pe care divinitatea l-a făcut umanității, cât și de spontaneitatea lipsită de ordine și valoare, de structură, a naturii.

Procesul de formare a umanității este, de fapt, procesul de formare, prin delimitare, prin separare, a individului. Prima etapă a acestui proces este reprezentată de instalarea individului în propriul său trup. Pentru Locke, „...fiecare om este proprietarul propriei persoane." Relația de proprietate cu propriul trup este cea care definește persoana. În același timp, Locke înțelege proprietatea în cel mai general sens cu putință, ca viață și libertate, ca acele capacități, potențialități, prin care individul se poate construi, își poate delimita propria sferă de existență. În lumea abundenței spontane a naturii, în lumea dăruită omului întru folosință comună de către divinitate, individul introduce prin propriul său trup prima breșă, prima absență, în măsura în care trupul său nu se integrează ordinii date, ci este cel care, prin viață și libertate deschide un orizont al absenței, al lucrurilor ce pot fi create, ce pot apărea, prin simpla garantare a ceea ce le face posibile, „truda trupului și munca propriilor mâini". Din acest moment, individul nu mai există în virtutea prezenței sale printre darurile naturii, ci numai în virtutea a ceea ce el poate face, în virtutea potențialităților, a capacității sale înțeleasă ca putere de a alege și de a acționa.

Cea de a doua breșă în ordinea abundentă, dar amorfă, a naturii este introdusă de formarea categoriilor morale, necesare în construirea umanității, prin intermediul muncii și al fixării acesteia în proprietate. Prima și cea mai importantă valoare pe care indivizii o deprind în procesul muncii este o interdicție: nonrisipa, nondistrugerea. Dar ceea ce omul nu risipește, nu distruge nu sunt produsele naturii, ci propria sa energie, valoarea pe care munca o introduce în natură. Prin muncă, individul învață, așa cum și Hegel va sublinia mai târziu în *Fenomenologia spiritului*, disciplina, înfrânarea, reținerea, ordonarea propriilor energii,

dispoziții, potențe, ordonarea vieții și a libertății sale, cea mai importantă proprietate. Prin urmare, deși individul se formează în spațiul închis al propriei interiorități, printr-un proces de retragere din natură, el își păstrează o mobilitate și o disponibilitate a mișcării, care, în societatea civilă, culminează cu definirea adevăratei biserici, o societate voluntară, o societate ce se legitimează prin voințele celor care o constituie[13]. Dar această mobilitate, această capacitate a individului de a circula pe traiectoria potențelor sale, întruchipate de proprietate, este prefigurată deja la nivelul formării morale a individului prin categoriile și valorile generate de muncă. Într-o autentică tentă modernă, Locke consideră că singura posesiune adevărată a omului este o potență, o putere, o capacitate, munca[14]. De altfel, în cazul lui Locke libertatea însăși are două sensuri. Primul dintre acestea se referă la libertate ca la o stare sau condiție a omului. Cel de al doilea înțelege libertatea ca puterea sau capacitatea omului a cărei exercitare constituie miezul însuși al stării sau condiției anterior menționate[15]. Ceva mai târziu, Rousseau reia ideea în măsura în care face din libertate caracteristica definitorie a omului. Pentru Rousseau omul nu poate lua din starea naturală măsura umanității sale. În starea naturală el este mai degrabă subuman. Aceasta înseamnă că ceea ce oferă umanitatea omului este tocmai libertatea acestuia de a alege. Omul este propria sa creație.

Prin urmare, pentru Locke profilul moral al individului-potență, cel care se constituie prin muncă, presupune înfrânare, reținere, capacitatea de a se defini numai prin ceea ce intră în sfera capacității sale de a conferi valoare, adică de a lucra și de a consuma, numai prin ceea ce poartă însemnele sale. Acesta este individul rațional. Acela care, deși în aparență distruge, exercitând violența prin intermediul muncii asupra naturii și spontaneității acesteia, în realitate îmbogățește, sporește natura, darul divin, numai întrucât se sporește pe sine. Individul sporește darul divin în măsura în care îi adaugă acestuia propria sa umanitate. În darul pe care divinitatea îl face oamenilor, anume spontaneitatea și abundența naturii, nu sunt prevăzute coordonatele concrete ale umanității, ci numai capacitatea oamenilor de a-și constitui propria umanitate. Din

acest punct de vedere, individul este liber. Iar prima întruchipare concretă a acestei potențiale libertăți este însăși apariția banilor. Aceștia sunt prima întruchipare a libertății individului ca mobilitate, ca inițativă, ca putere de a întemeia prin voință. Banii leagă indivizii într-o modalitate invizibilă[16], într-o modalitate care, deși unește, menține libertatea inițială a fiecărui participant, accentuând sentimentul de sine însuși al individului, întărind ancorarea individului în propriile sale interese[17].

Această definire a umanului prin absență culminează cu modul în care relația inițială dintre om și divinitate își dobândește expresia socială prin ideea de toleranță. Darul divin, cel prin care natura este posesie comună, are rolul de a declanșa procesul de definire a omului prin absență, o definire prin acumularea și proiectarea impersonală a individului. Tocmai această proiectare impersonală este cea care asigură libertatea individului. Astfel, în relațiile cu ceilalți individul este capabil să circule indefinit, deoarece ceea ce îl leagă de ceilalți este mai degrabă o potență, capacitatea sa de a fi și de a realiza, valoarea sa exprimată prin muncă, prin capacitatea de a consuma și de a schimba, de a-și reprezenta prin intermediul celorlalți propria sa valoare, în vreme ce în relația cu sine individul devine capabil de autenticitate, de sinceritate. Tocmai pentru că într-un sens ceilalți sunt, ca și divinitatea, o absență, individul trebuie să fie sincer și autentic în relația cu sine însuși. Nucleul care strânge și concretizează sinceritatea individului în definirea de sine a acestuia este credința, exprimată în forma încrederii laice, sentimentul moral și forma legală care reglementează relațiile civile dintre indivizi. Credința devine astfel expresia unei modalități de construire a individului în absența unei dovezi a existenței divine. Prin credință individul nu întâlnește divinitatea, ci doar potența cu care aceasta l-a dăruit, aceeași potență care îi permite să instituie ordinea și pacea, structura valorică a unei naturi ce își anulează spontaneitatea, transformând-o în penurie, în lipsă și absență. Încrederea ce a însoțit darul divin, natura ca posesiune comună, natura ca tărâm al folosinței umane, își află situația pereche în încrederea individului în divinitate, în faptul că aceasta nu cere altă dovadă, ca bază a mântuirii indivi-

dului, decât dăruirea adevărată a acestuia, actul autentic al credinței ce se reflectă în actul de întemeiere a unei biserici adevărate.

Diversitatea morală ca temei al toleranței

Pentru Locke interesele religioase și cele civile sunt strict separate. Semnificativ este nu atât faptul însuși al separării, problemă ce străbate, de altfel, și gândirea politică medievală, și mai ales debutul modernității, cât mai cu seamă faptul că prin această separare este afirmată condiția de egalitate a magistratului, a puterii politice, cu ceilalți indivizi. Această egalitate, ce asigură libertatea ultimă a indivizilor, pe baza unui drept pe care aceștia nu îl pot ceda, dreptul indivizilor de a alege biserica căreia îi vor aparține, instituie de fapt limita cea mai puternică ce se exercită asupra puterii politice. Credința religioasă devine o alegere morală, și asupra acestei alegeri morale puterea politică nu se poate exercita, deoarece, la rândul său, aceasta are de făcut aceeași alegere morală, pentru care nu există decât un singur ghid, voința și conștiința individuală. Această alegere se exercită în condițiile unei duble absențe, cea a unui cod valoric prestabilit și cea a unei constrângeri politice exterioare. Moral și religios, individul nu există anterior alegerii sale, așa cum el nu există anterior actului de a munci, de a acumula și de a consuma.

Așa cum din punct de vedere politic și civil individul își construiește existența exterioară, existența sa pentru ceilalți, din punct de vedere religios acesta se construiește în interior. Actul de credință este în întregime un act de devoțiune interioară, actul prin care individul se întâlnește pe sine însuși, credința sa autentică, acesta fiind sensul moral al alegerii confesionale. Actul moral și religios al credinței este singurul act prin care individul se întâlnește frontal pe sine însuși, de aceea el trebuie să evite ipocrizia[18]. Dintr-o asemenea perspectivă actele politice și civile pot fi definite ca acte ale întemeierii absenței individului ca prezență morală. Din punct de vedere politic, individul există numai atâta timp cât existența sa posedă capacitatea de a circula indefinit într-o

rețea de schimburi umane caracterizate de muncă, proprietate și bani, numai atâta timp cât individul își poate sublima existența corporală conferindu-i capacitatea indefinită de a exista pentru ceilalți, de a fi reprezentată pentru aceștia. Din punct de vedere religios, această mobilitate socială a individului dispare, întrucât este fixată în forul interior al alegerii morale, alegere prin care individul decide pentru prima dată pentru sine, și nu în contextul relațiilor cu ceilalți, nu în prelungirea prezenței acestora. Având în vedere importanța acestui act pentru definirea morală a individului, toleranța devine capitală pentru conviețuirea diferitelor alegeri morale solitare, dar autentice.

În cazul credinței, alegerea morală a individului se referă la grija ce trebuie acordată sufletului. Aceasta este definită de Locke în întregime în termeni ce vizează interiorul. „Întreaga viață și putere a unei religii adevărate constă în convingerea interioară și deplină a minții; iar credința nu este credință în absența convingerii"[19]. Convingerea presupune faptul că mintea individului este încredințată de adevărul doctrinei la care aderă, faptul că judecata interioară a acestuia a funcționat, faptul că lumina naturală a rațiunii și dovezile raționale furnizate de aceasta sunt cele care întemeiază opinia religioasă a individului. Prin urmare, convingerea ca temei al credinței este singura garanție că rațiunea individului și expresia socială a acesteia, exercitarea voinței, au înlăturat orice contingență, punând în locul acesteia necesitatea rațională, necesitatea judecății și a alegerii individuale. Temeiul moral al libertății religioase, al adevăratei credințe și biserici este alegerea liberă și rațională a individului, acea alegere prin care individul instituie atât toleranța, cât și limitele acesteia. Prin această alegere, individul instituie o comunitate în cuprinsul căreia nici o instanță nu este mai presus de ceea ce voința sa a hotărât, în măsura în care limitele toleranței sunt limitele propriei sale alegeri și voințe. Aceasta înseamnă că nici o biserică nu este îndreptățită să folosească forța împotriva celor ce violează legile sale. Singura modalitate de a pedepsi este cea morală, excomunicarea, înțeleasă ca desfacere a legăturilor sociale, ca anulare a alegerii morale a individului, ca negare a deciziei voinței acestuia[20]. Pedeapsa nu

poate fi decât morală de vreme ce dreptul bisericii de a pedepsi se întemeiază pe judecata individului, pe exercitarea acesteia și pe alegerea individului[21].

Relevanța morală, politică și filozofică a toleranței pentru John Locke se datorează faptului că filozoful englez transformă în mod radical coordonatele definirii omului. Această transformare prespune în primul rând separarea omului de natură, definirea acestuia pe baza absenței bogăției și abundenței naturale, care ar presupune mai curând integrarea omului în peisajul natural, dar și pe baza absenței unei naturi umane prestabilite. Din acest punct de vedere, Locke prefigurează concepția lui Rousseau despre libertate ca „esență" umană. Definirea omului prin delimitarea de natură schimbă, la rândul său, sensul categoriilor morale. Individul se construiește prin relația cu trupul său, prin puterea de a conferi trupului capacitatea de a reprezenta social individul, și nu prin relația cu un Bine absolut, cu ordinea sau cu scopul universului. Acesta este sensul definirii individului prin absență, prin lipsă. Trupul este prima și cea mai vizibilă delimitare a individului de ceilalți. În măsura în care trupul devine liantul social, prin simbolurile economice și sociale ale muncii, proprietății și banilor, el dispare ca întruchipare concretă a individului, astfel încât ceea ce în mod natural separă indivizii se transformă în ceea ce îi unește. Baza legăturilor sociale și ulterior politice devine capacitatea de a trece prezența concretă în posibilitate, de a o disponibiliza.

În al doilea rând, tranformarea coordonatelor definirii omului presupune separarea intereselor civile de cele religioase. Dacă în cazul primei separări, ceea ce este disponibilizat este capacitatea trupului de a funcționa ca reprezentare socială a individului, în cazul celei de a doua separări, ceea ce este disponibilizat este capacitatea credinței, a îngrijirii sufletului de a funcționa ca reprezentare socială a relației dintre individ și Dumnezeu. Credința devine liant social pe baza separării. Dacă relația dintre individ și Dumnezeu este una bazată pe dovezile pe care le procură rațiunea și dacă această relație presupune autenticitatea credinței individuale ca act rațional și volițional, atunci credința unește numai întrucât separă și recunoaște diferențele, disponibilizându-le ca

surse ale pluralității. Pentru Locke toleranța este fundamentul libertății unei biserici[22]. Instituirea toleranței ca fundament al adevăratei biserici înseamnă recunoașterea faptului că singurul temei posibil al bisericii este *uman*. Dintr-o problemă religioasă credința devine o problemă morală. Numai astfel toleranța poate deveni o problemă filozofică și politică. Religia devine astfel una dintre multiplele modalități de conviețuire umană dintr-o societate[23]. Funcția sa devine una în întregime socială și morală, aceea de a întemeia în plan spiritual diferențele, existența inevitabilă a unei diversități de opinii[24].

În felul aceasta, Locke adaugă libertății naturale de a acumula și consuma, libertatea conștiinței[25]. Cele două coordonate esențiale ale definirii individului, trupul și sufletul, sunt cele care structurează dimensiunile esențiale ale libertății acestuia. Libertatea este tocmai capacitatea de a accede la recunoașterea socială a diferenței. În acest moment, Locke inversează în întregime premisele unei concepții despre om ca aceea care situează la începuturile umanității Paradisul, o stare naturală caracterizată de perfecțiune, armonie, ordine și abundență. Premisa lockeană este tocmai dezordinea, absența structurii, pluralitatea, o premisă care vizează, însă, dobândirea ordinii și a păcii, concepte morale centrale pentru gândirea filozofului englez. Libertatea și prin urmare toleranța sunt posibile numai pentru că ordinea, unitatea și perfecțiunea lipsesc, ele fiind mai curând o sarcină, pe care omul o poate îndeplini numai întrucât ceea ce îl caracterizează în mod esențial este capacitatea de a acorda valoare, atât în ordinea trupului, cât și în ordinea sufletului. Așa cum natura nu posedă ordine valorică, la fel în materie de probleme religioase individul nu aparține prin naștere (prin natură) nici unei biserici. Nici o ordine nu există anterior momentului creator de valoare al exercitării voinței individuale, al consensului.

Tocmai inexistența ordinii este cea care constituie temeiul moral al constituirii individului și al conviețuirii umane. Individul există nu în măsura în care se integrează unei ordini, ci în măsura în care contribuie la crearea uneia. Astfel individul este membru a cel puțin două tărâmuri, cel structurat de trup, de ceea ce Locke

numește într-un mod generic proprietate, și cel structurat de suflet, ordinea libertății ecleziastice. Admiterea acestei bifurcări a construirii de sine a individului reprezintă cel mai general fundament filozofic al toleranței, căci el prespune o constituire de sine a individului prin completare, nu prin eliminare. Acest fundament indică o concepție despre om care valorifică atât limita cât și absența. Altfel spus, individul este liber să se constituie nu numai în măsura în care diferența sa dobândește o recunoaștere socială, dar și în măsura în care spațiile existenței sale sociale, întrucât se supun unor jurisdicții diferite, îi permit individului o formare de sine pe bază de incompletitudine, în absența unei imagini de sine globale, la care individul are un acces panoramic, total[26]. În felul acesta, deși individul există și se constituie fragmentar, fiecare dimensiune a constituirii de sine este recunoscută în completitudinea și autonomia sa.

Individul este, prin urmare, liber, numai în măsura în care poate, mai presus de orice, să coexiste cu sine însuși, ca membru al comunității civile și ca membru al comunității religioase. A recunoaște această bifurcare a constiturii de sine înseamnă a admite o breșă în însăși definirea morală a umanității. Dar tocmai această breșă este cea care face posibile atât toleranța cât și libertatea. Finitudinea umană și recunoașterea acesteia înseamnă debutul unui nou sens al moralei. Acest sens modifică în mod radical sensul aspirațiilor umane. Scopul încetează să mai fie atingerea perfecțiunii, pentru a deveni recunoașterea și valorificarea socială a imperfecțiunii, a absenței, a lipsei. Imperfecțiunea devine astfel baza reală a puterii umane. Indivizii își recunosc egalitatea în măsura în care indivizii își recunosc reciproc limitele, imperfecțiunea. A proceda astfel înseamnă a valorifica fiecare individ nu ca întruchipare a unei ordini, ci ca potență pentru ordine. Potența pentru ordine a individului constă în rațiunea și voința acestuia; iar acestea întruchipează puterea de a delibera, de a alege, de a institui, de a proiecta spații ale existenței sociale, pe baza acceptării diferenței, a ceea ce îi separă pe indivizi. Fundamentul moral al existenței umane, toleranța, își are prin urmare originile în ceea ce „investigația și studiul fiecărui om în parte descoperă în

sine"[27]. Spre deosebire de Rousseau, pentru care această sondare de sine posedă capacitatea de a racorda individul la natură, la ordinea autentică a umanității sale, pentru Locke această sondare de sine dezvăluie tocmai desprinderea de natură, capacitatea omului de a găsi fundamentele existenței sale în ceea ce nu există încă, într-o proiecție. De aceea, individul are nevoie de toleranță, pentru că numai aceasta poate păstra deschis viitorul, ca timp al anulării absenței, al transformării acesteia în prezență. Marca morală a umanului devine de acum încolo capacitatea de a trăi în orizontul incertitudinii, iar Locke este unul dintre primii filozofi moderni care deschide acest spațiu al definirii umanului.

NOTE

1. Vezi în acest sens Jean Delumeau, *Grădina desfătărilor. O istorie a Paradisului*, Humanitas, București, 1997.

2. *Idem*, p. 116.

3. Punctul de vedere dezvoltat în acest eseu nu susține ideea că apariția conceptului de stare naturală, mai exact folosirea acestuia într-un context nonteologic, și plasarea muncii ca activitate definitorie a indivizilor în contextul acestui primum naturae s-ar datora, pentru prima dată în istoria ideilor politice europene, lui Locke. Contrastul dezvoltat de acest eseu între perfecțiune și absența muncii, ca model paradisiac al stării umane originare, și imperfecțiune și muncă, ca model al lipsei și absenței stării umane originare nu urmărește decât să accentueze schimbarea radicală de perspectivă care face ca în debutul lumii moderne justificarea societății umane, a diversității, toleranței și limitării puterii să devină necesare. În același timp, eseul de față își asumă imperfecțiunea punctului de vedere susținut și incompletitudinea sa, autoarea fiind în același timp la curent cu studiile lui J. Le Goff, de pildă, care încearcă să reconstituie atât modalități negative, cât și modalități pozitive de apreciere a muncii în cuprinsul Evului Mediu, ca preludiu al lumii moderne (J. Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, Meridiane, București, 1986).

4. Vezi în acest sens capitolul dedicat trudei (*labor*) din cartea H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

5. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1954, p. 219.

6. J. Locke, *The Second Treatise of Government*, § 28, 10-15, Cambridge University Press, 1994, 1996.

7. *Idem*, § 34, 1-5.

8. *Idem*, § 37, 30-35.

9. *Idem*, § 43, 20-25.

10. J. Locke, *A Letter concerning toleration*, Basil Blackwell, Oxford, 1948, p. 123.

11. L. Strauss, *op. cit.*, p. 218.

12. Este semnificativ în acest context că pentru Locke legea fundamentală a naturii (denumită și legea rațiunii sau pur și simplu rațiunea) nu este conservarea de sine ci conservarea umanității (the preservation of mankind).

13. Important din acest punct de vedere, dar oarecum în afara tematicii prezentului eseu, este individualismul politic al lui Locke, faptul că filozoful englez concepe libertatea de care se bucură indivizii în starea naturală ca libertate politică, întrucât aceștia sunt capabili să se autocârmuiască anterior oricărei forme instituționalizate de conducere și întrucât puterea oricărei forme instituționalizate de conducere vine din puterile originare ale membrilor individuali ai societății politice (*The Cambridge History of Political Thought*, vol. 2, pp. 619-20). Acest mod de a concepe originea puterii politice în societatea civilă accentuează în mod evident importanța conceptului de voință în definirea atât a libertății morale cât și a celei politice.

14. *The Second Treatise of Government*, § 32, 10-15.

15. *Conceptions of Liberty*, ed. by Z. A. Pelczynski și J. Gray, Athlone Press Ltd. London, 1984, p. 65.

16. Această modalitate de interpretare a rolului pe care banii îl joacă în crearea noțiunii de umanitate pe baza separării indivizilor, faptul că ei leagă într-o modalitate invizibilă, se bazează pe felul în care Locke prezintă apariția și întrebuințarea banilor în starea naturală, pe baza a ceea ce el numește consimțământ reciproc și consimțământ voluntar și tacit (vezi § 47 și 50 din *The Second Treatise of Government*). Dreptul de proprietate este un drept de întrebuințare și acesta este la rândul său rezultatul unui consimțământ tacit. Indivizii sunt astfel prinși într-o rețea de schimburi care, deși adâncește interesul personal, îi leagă astfel de ceilalți prin însăși activitatea care urmărește realizarea interesului celui mai personal, achiziționarea proprietății și conservarea acesteia.

17. *The Cambridge History of Political Thought*, ed. by J. H. Burns, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, p. 633.

18. J. Locke, *A Letter concerning toleration*, Basil Blackwell, Oxford, 1948, p. 127.

19. *Ibidem*.

20. *Idem*, p. 133.

21. *Ibidem*.

22. *Idem*, p. 156.

23. *Idem*, p. 158.

24. *Idem*, p. 160.

25. *Idem*, p. 156.

26. Scopul omului este respectarea legii naturale sau a rațiunii în vederea obținerii fericirii, scop ce a fost prescris de către Dumnezeu. Numai că dată fiind slăbiciunea și cotingența lumii umane, atingerea acestui scop presupune o multitudine de mijloace, deoarece nimeni nu se poate institui ca judecător absolut în ceea ce privește aplicarea legii naturale într-o situație dată. Legea naturală se referă la conservarea umanității. În aceste condiții la conservarea umanității sunt îndreptățiți să participe toți indivizii, fiecare în cadrul comunității către care adevărata sa credință, convingere, l-a îndemnat să adere (Vezi interpretarea lui James Tully din *Conceptions of liberty*, ed. Gray și Pelczynski, 1984, p. 70).

27. *Idem*, p. 139.

Radu M. Solcan

JOHN LOCKE ȘI IDEEA DE LIBERTATE

Cred că multă lume se întreabă ce poate să ne mai spună astăzi, după trei sute de ani, un text de filozofie politică scris de John Locke. La noi în țară se răspândește, pe de o parte, un cinism istoric, conform căruia toate teoriile politice, atât cele libertare, cât și cele autoritare, nu sunt decât simple gesturi retorice, pe care le adopți în funcție de interesele de moment. Pe de altă parte, este cultivată sub diverse forme nostalgia comunistă. Sub forma ei minimală, această nostalgie se reduce la un șir de întrebări-argument *ad hominem*: nu „ai primit" casă sub comunism? Nu ai dus-o destul de bine? Nu ai fost un membru de partid „decent" (care nu are a se teme la o adică de reproșuri din partea celor care au fost trădați sau brutalizați)? Cu alte cuvinte, ce ți-a lipsit? Libertatea? Ce ne-a adus libertatea? Belșugul sperat? Nu. Un guvernământ onest? Nu. Unul eficient? Nu.

În această situație, în care tot mai puțin pare a fi înțeles ce înseamnă să-ți lipsească libertatea, este cel puțin ridicol să scrii un comentariu la John Locke așa cum ai face-o în cazul unui simplu exercițiu academic de seminar la filozofie politică, în care clarifici filiația ideilor, structura argumentelor și identifici posibilele critici. Trebuie căutate structurile de profunzime ale textului, cele care explică de ce lectura lui Locke ne poate lumina mintea în contextul schițat mai sus. Locke este important pentru că a gândit ce înseamnă să-ți lipsească libertatea.

Modul de a pune problema de mai sus suferă însă de o ambiguitate ce se cere eliminată înainte de a trece mai departe. Ambiguitatea rezidă în felul în care este gândit implicit rolul filozofului: (a) unul de furnizare de justificări pentru acțiunile politicienilor și, eventual, de influențare a cursului evenimentelor; (b) descoperirea de arhitecturi ale argumentării. De ce ar fi Locke important? Pentru că a influențat civilizația euro-atlantică în care „vrem să ne integrăm"? Sau pentru că a gândit articulații ce înstructurează în mod similar și situația noastră?

Ipoteza noastră este că a doua întrebare este efectiv semnificativă. Dar pentru a evidenția acest lucru se impune să investigăm, fie și sumar, posibilitățile de a răspunde din perspectiva primei viziuni asupra rolului filozofului.

John Locke și Revoluția engleză de la 1688-1689

Tatăl lui John Locke a luptat în armata lui Cromwell (între 1642 și 1649). Erau vremurile Revoluției puritane. De altfel, victoria puritanilor îi permite lui John Locke să studieze la Westminster School și, de acolo, să ajungă la Oxford[1].

În timpul războiului civil, Oxfordul fusese sub controlul armatelor regale. Universitatea era dominată de regaliști. Puritanii vor, desigur, după ce ocupă orașul, să transforme Universitatea. Le lipsesc însă ideile trebuincioase într-o astfel de întreprindere[2].

Pentru Locke, care vrea să rămână la Oxford, ca membru al corpului didactic, principala posibilitate ar fi să opteze pentru studiul teologiei. Locke se orientează însă către medicină. Ca medic, avea să-l întâlnească pe Anthony Ashley Cooper[3], mai târziu primul Lord Shaftesbury.

Anthony Ashley Cooper navigase printre meandrele veacului său. Veacul al XVII-lea a fost, în Anglia, tot atât de agitat ca și secolul al XX-lea în Europa de Est. Ar fi suficient să reamintim că Locke însuși se afla nu departe de locul execuției regelui Carol I, reținut probabil în școală de către *headmaster*-ul de la Westminster School, un regalist convins. Ashley Cooper fusese de partea

Regelui, apoi a Parlamentului, fusese ministru al lui Cromwell, apoi oponent al acestuia, arhitect al Restaurației și apoi adversar al regalității reinstaurate. Sub influența Lordului Shaftesbury a acceptat însă Locke ideea de toleranță religioasă.

La Oxford, Locke deprinsese mai degrabă o orientare autoritară și intolerantă. Ca medic și apoi ca apropiat al lui Shaftesbury, Locke se reorientează către atitudinea libertară care avea să-l facă celebru.

Faptul că era unul dintre apropiații Lordului Shaftesbury l-a antrenat, de asemenea, pe John Locke în disputele politice curente. Când Shaftesbury este bănuit că a organizat un complot contra regelui, Locke este și el nevoit să se exileze[4]. Revine în țară abia după victoria a ceea ce s-a numit „Revoluția glorioasă" (revoluția de la 1688-89)[5].

După cum a arătat Peter Laslett, cele două tratate despre cârmuire, publicate de către Locke în 1690, nu sunt o încercare de justificare a revoluției. Cea mai mare parte a lor este scrisă înainte de revoluție[6]. Desigur, conținutul lor era însă deosebit de relevant pentru momentul politic respectiv.

Morala, destul de simplă, este că demersul filozofic poate să fie și actual, dar el are oricum o structură care este pusă pe temelii ce nu țin de anecdotica evenimentelor de zi cu zi.

John Locke și America

America este menționată de către Locke în tratate; ea este un fel de loc în care se va fi găsit starea naturală, originară, pornind de la care oamenii inventează instituții (cum ar fi, de pildă, moneda[7]).

În 1669, la îndemnul lui Shaftesbury, John Locke a participat la redactarea unei Constituții pentru colonia Carolina din America de Nord. Constituția aceasta prevedea un sistem nobiliar, oficializarea Bisericii Anglicane și toleranța religioasă[8].

Celebră este însă influența exercitată de Locke asupra lui Thomas Jefferson. Ideile lui Locke se regăsesc în Declarația de

Independență. Identificarea acestei influențe nu este dificilă[9], dar evaluarea întinderii și a consistenței ei este mai dificilă[10].

De asemenea, discursul unui mare filozof nu este univoc. Sunt posibile multiple interpretări. Locke era îmbrățișat nu doar de partizanii independenței Americii. El servea drept fundal ideatic și pentru argumentarea unora dintre loialiști[11].

O altă problemă o reprezintă modul în care este citat Locke. Cercetările istorice par a pune în evidență destulă superficialitate, din acest punct de vedere, a autorilor din colonii, în perioada-cheie care precede Revoluția Americană[12].

Influența lui Locke este mai degrabă una mediată sau aflată în spatele unui văl. Coloniștii sunt înrâuriți, se pare, în atitudinile lor libertare, mai degrabă de către *Cato's Letters* ale lui Trenchard și Gordon[13].

În sfârșit, alți autori pun la îndoială posibilitatea însăși a oricărei interpretări doctrinare a Revoluției Americane[14].

Concluzia care decurge din toate aceste elemente este că Locke nu a fost autorul vreunui plan, după care cineva să treacă la înfăptuirea de revoluții sau fondarea de state. Dacă lucrurile ar sta așa, filozofia sa ar fi plasată sub semnul unei sumbre vremelnicii. Ar fi vremelnică pentru că nu poate exista un plan de reformare a oricărei societăți. Iar totul ar fi întunecat de reducerea la un simplu rol de documentare a discursului politicienilor.

Gramatica de suprafață a libertății

Acest paragraf trece în revistă principalele contexte în care John Locke se referă la libertate în al doilea tratat. Cu alte cuvinte, ceea ce încercăm să surprindem aici este geografia suprafeței celui mai important text de filozofie politică scris de Locke.

Primul element al acestei geografii, pe care îl remarcăm atunci când parcurgem paginile din cel de al doilea tratat, este ideea că există libertate și în starea naturală. Ca și în alte contexte, la Locke această libertate nu înseamnă că fiecare poate face orice[15]. Există

o regulă, o lege. Această lege este legea naturală, rațională. Fiecare poate examina felul în care este respectată această regulă[16].

Marele inconvenient al stării naturale este tocmai faptul că fiecare poate examina respectarea legii. Acest lucru este făcut chiar și atunci când respectiva persoană este implicată în disputa cu privire la respectarea sau nu a legii. Pasiunile vor intra imediat în joc și nu va mai exista spațiul necesar pentru o judecată imparțială[17]. Libertatea de a judeca în propriul caz este cu adevărat problema pe care este chemată să o rezolve cârmuirea civilă.

Există un sens de bază al libertății pentru Locke, iar acest sens este bine precizat dacă examinăm starea opusă libertății: sclavia. A nu fi liber înseamnă a te afla la cheremul altuia[18]. Când cineva te preface în sclav, precizează Locke, îți declară, în fond, război[19].

Așadar, din primele secțiuni ale celui de al doilea tratat se desprinde o distincție între libertatea naturală și libertatea civilă: amândouă au o regulă, doar că prima regulă este o regulă naturală, iar cea de a doua regulă este una bazată pe convenții[20]. Regula naturală este aplicată de fiecare cu propria sa minte, inclusiv în cazurile în care este implicat într-un conflict (este parte într-un conflict). Locke vorbește despre inconvenientele posturii celui care este judecător în propriul său caz.

Momentul acesta este foarte important pentru felul în care se constituie fluxul argumentelor lui Locke pe parcursul celui de al doilea tratat. Cârmuirile (guvernămintele) sunt menite să repare tocmai defectele libertății naturale, în special sincopele create de situațiile în care cineva este și parte, și judecător. Locke spune foarte sugestiv că monarhii absoluți sunt și ei oameni, iar formularea aceasta se poate generaliza ușor: politicienii (și birocrații, experții de toate felurile într-ale cârmuirii) sunt și ei oameni[21].

Libertatea este pentru Locke strâns legată de existența unei reguli cunoscute dinainte și aplicate în mod nearbitrar[22]. Cu alte cuvinte, nu de la bunăvoința politicienilor este de așteptat libertatea, ci de la limitarea acestora (și, desigur, a tuturor) cu ajutorul unor reguli.

Locke încearcă apoi, cu un argument invocat adesea ulterior, să-i convingă și pe politicieni de avantajele *pentru ei* ale libertății,

care va aduce belșug în țară și o va face extrem de redutabilă în fața dușmanilor[23]. Politicianul înțelept nu va îngrădi libertatea supușilor nu din pricină că ar fi bun sau generos din fire, ci pentru că își cunoaște cu adevărat interesele.

Există, de asemenea, la Locke, foarte clar formulată ideea dreptului egal al fiecăruia la libertate. Oamenii sunt inegali ca vârstă sau merite. De născut ne-am născut fiecare în locuri și condiții foarte diferite. Sunt nenumărați acei factori care ne fac să fim diferiți și inegali, dar suntem egali din punctul de vedere al dreptului de a fi feriți de exercitarea arbitrară a puterii unui individ sau a unui grup asupra noastră[24].

Mult spațiu consacră Locke discuției despre libertatea copiilor. Indivizii se nasc liberi, dar nu beneficiază imediat de libertate. Ideea lui Locke este că trebuie să aștepte momentul în care mintea le permite să înțeleagă articularea intereselor lor și pot să-și dirijeze în mod adecvat acțiunile[25]. În fond, explicația demersului lui Locke în acest punct ține din nou de conexiunea dintre regulă sau lege, pe de o parte, și libertate, pe de altă parte. Legea trebuie înțeleasă[26].

A-i da individului libertate fără rațiune nu înseamnă, după Locke, a-l face om liber, ci înseamnă doar a-l arunca în rândul brutelor, al animalelor[27].

Nu este însă un servitor mai puțin liber (decât stăpânul său)? Nu dispune oare stăpânul de voința servitorului, deoarece îi poate da ordine? După Locke, cheia răspunsului pare a sta aici în caracterul temporar al puterii stăpânului și în existența unui *contract* care precizează raporturile lor[28].

Locke plasează libertatea printre componentele proprietății, într-o formulare pe bună dreptate celebră[29]. Proprietatea este altceva decât simpla stare materială a omului. Proprietarul este nu doar un om cu stare. Individul liber este proprietar tocmai fiindcă este liber: nu este supus voinței arbitrare a altcuiva. Nimănui nu i se poate schimba starea materială fără acordul său.

Ideea acordului dat atunci când este vorba despre starea materială a individului este crucială. Nu trebuie să uităm că la rădăcina conflictului din frământatul veac al XVII-lea englez stă,

la urma-urmelor, încercarea puterii regale de a percepe noi impozite. În genere, revoluțiile, ca să spunem așa „justificate lockean", sunt revoluții împotriva unor cârmuiri care-i impozitează pe supuși fără consimțământul acestora. Acesta este, desigur, un furt din perspectiva lui Locke și a celor care gândesc ca el.

Geografia textului lui Locke devine în puncte ca acesta mai dificilă, mai accidentată. Cum trebuie înțeles acest consimțământ? Fiecare individ trebuie să-și dea acordul? În starea naturală, da. Atunci când indivizii se unesc însă într-o comunitate, nu. În acest caz, ceea ce contează este dorința majorității[30].

De ce ar abandona indivizii totuși starea în care sunt neîncorporați într-o comunitate? Ce poți obține într-o comunitate? Răspunsul bine cunoscut al Locke este că indivizii obțin pacea și siguranța proprietății lor. Este siguranța dată de existența legii, menită să apere *proprietatea*[31].

Radicalismul discursului lui Locke în acest punct este foarte cunoscut: omul este în mod natural liber de supunerea față de orice cârmuire[32], indivizii au dreptul să aleagă sistemul de guvernare, nici o cârmuire nu poate pretinde ascultare fără consimțământul celor cârmuiți; iar alegerea reprezentanților nu este altceva decât un mijloc de a apăra proprietatea[33].

În contextul discuției despre adunarea reprezentanților cetățenilor, Locke pomenește și despre libertatea dezbaterii. Aceasta este necesară legiuitorilor pentru a ajunge la o decizie[34].

Până acum am pomenit doar de o formă colectivistă prezentă în geografia discursului lui: încorporarea indivizilor în comunitate și prevalența majorității. Discuția despre corpul legiuitor ne trimite însă la o altă formă de acest gen.

Locke precizează de la bun început că puterea politică se exercită pentru *binele public*[35]. De asemenea, adunarea reprezentanților face legi pentru *binele societății*[36].

Binele comun este definit de Locke prin prisma avantajului pe care îl au indivizii atunci când părăsesc starea naturală și se alătură societății : o protecție mai bună a proprietății[37]. Cum societatea este realizată prin unirea indivizilor, puterea ei nu poate fi una arbitrară, deoarece nici indivizii aflați în starea naturală nu

au această putere și deci nici nu pot transfera societății o astfel de putere[38]. Legiuitorii nu au dreptul de a-i sărăci pe membrii societății sau de a-i aservi.

Gramatica de adâncime a libertății: rezolvarea nearbitrară a conflictelor

La suprafața textului lockean se intersectează diferite teme. În funcție de reconstrucția dată mecanismelor care generează toate aceste teme, interpretările pot fi foarte diferite. Tulburătoare sunt, de pildă, întrebările pe care le ridică numeroasele referiri, menționate în parte și mai sus, la „interesul comun" (sau public). Eu le-aș interpreta în sens strict individualist; nu văd însă de ce aria interpretărilor potențiale nu ar fi mai mare. Ceea ce vrem să schițăm în continuare sunt criterii de alegere între aceste interpretări.

Joseph Losco și Leonard Williams, autorii unei cunoscute antologii de teorie politică, vorbesc despre trei mari teme în cel de al doilea tratat: proprietatea, consimțământul și dreptul la rezistență[39]. Simptomatic este faptul că toate aceste teme apar în ceea ce am numit mai sus gramatica de suprafață a textului și mai ales că printre ele nu se regăsește tema libertății individuale.

Mulți comentatori, cum este, de pildă, Patrick Coby, se concentrează asupra raporturilor lui Locke cu Hobbes[40]. Se știe că Locke se ferește să accentueze ceea ce îl apropie de Hobbes. De asemenea, el introduce distincții care nu există la Hobbes: cum ar fi, de exemplu, distincția dintre starea naturală și starea de război. Coby socotește că, dincolo de deosebirile din gramatica de suprafață a textului, există convergențe profunde legate de felul în care Locke identifică legile naturale și, mai ales, puterea societății asupra individului.

Dacă navigăm pe oceanul de informație de pe Internet, care tinde să devină tot mai mult un adevărat „sat universal", în care zvonurile, aprecierile, ideile cele mai diverse se răspândesc fulgerător, putem relativ lesne identifica profilul unor interpretări de-a dreptul opuse, ale lui Locke. Așa, de pildă, Charles Ess[41]

pune accentul pe lărgirea cercului celor care au acces la procesul democratic: inițial doar bărbații, apoi și femeile, și persoanele de culoare. Toată această extindere se face prin *revoluții democratice*, care au o justificare lockeană. Pentru Ess, Locke nu este un hobbesian, deoarece urmărirea intereselor este filtrată de rațiune. Libertatea indivizilor are un sens pentru că aceștia își pot fixa în mod rațional țeluri. Ea este ceea ce se numește o libertate pozitivă (în vreme ce pentru Hobbes libertatea are o natură negativă – lipsa constrângerilor). Societatea democratică este cea care permite indivizilor să articuleze, prin consimțământul pe care și-l dau, țeluri.

În contrast cu acest Locke ce pune accentul în primul rând pe democrație, se află interpretarea care centrează toată logica discursului lui Locke pe ideea apărării proprietății. Pentru George M. Stephen esențial este principiul conform căruia dreptul de proprietate este baza libertății oamenilor și statele există pentru a apăra proprietatea și ordinea publică[42]. În esență, argumentul său este că statele contemporane s-au abătut considerabil de la ideea protejării proprietății și au pierdut acel fir conducător dat de ideea unei cârmuiri limitate și care are cheltuieli limitate.

Stephen arată cum deciziile tribunalelor din S.U.A. s-au abătut sistematic în veacul al XX-lea de la ideea apărării proprietății. Argumentul poate fi ușor extins către ideea că procesul democratic însuși a generat un stat tot mai extins, menit să ofere tot mai multe „gratuități".

Centrarea pe temele consimțământului (la Charles Ess) sau ale proprietății (la George M. Stephen) duce, după cum se vede, la reconstrucții substanțial diferite. Intuiția noastră este că tema proprietății este într-adevăr *importantă* la John Locke, dar că ea trebuie tratată dintr-o perspectivă diferită de aceea care consideră că proprietatea este baza libertății.

Să examinăm câteva situații simple, în care este vorba de o decizie într-un conflict referitor la o proprietate. Să presupunem, de pildă, că am o casă cu grădină (o pură presupunere, de altfel). În grădină cultiv trandafiri. Vecinii mei detestă trandafirii și cer să-i smulg. Care ar fi decizia dreaptă pe care ar lua-o un judecător?

Ea sau el s-ar putea baza pe o apreciere referitoare la utilitatea trandafirilor, la contribuția lor la înfrumusețarea orașului ș.a.m.d. Defectul unei decizii luate în acest fel este că se bazează pe elemente arbitrare, care țin de gustul, de capriciile celor care apreciază ce este frumos sau nu ș.a.m.d. O decizie bazată pe ideea de proprietate are avantajul de a nu recurge la elemente arbitrare.

Exemplul de mai sus poate fi *extins*. Ne putem gândi la culoarea zidului casei, la numărul de ferestre ș.a.m.d. Interesant este că legea modernă înclină către „certificatul de urbanism": înălțimea construcției, forma ei, destinația sunt judecate de o comisie de „experți" într-o chestiune în care nu poate fi vorba despre experți, deoarece tot ce ar face aceștia ar fi doar să proclame gustul lor drept etalon pentru toți ceilalți. Elementul de arbitrar este evident.

Putem modifica exemplul de mai sus și să trecem la examinarea unor cazuri în care în joc nu este o proprietate materială. Celebră este, în acest sens, problema conflictelor în care o persoană socotește că i s-a adus o atingere demnității, că reputația ei a fost lezată de părerile exprimate de altcineva. Are însă cineva o proprietate asupra părerilor celorlalți despre ea sau el? Dacă aș crede despre cineva că este urât sau urâtă îi încalc oare dreptul de proprietate? Desigur, nu este tocmai politicos să exprim o astfel de părere în mod public. Dar trebuie oare să aștept cu strângere de inimă reacția celuilalt? Aceasta ar însemna că individul s-ar afla la cheremul celorlalți, care ar aprecia dacă le place sau nu felul în care se vorbește despre ei.

Singura regulă care poate fi aplicată *nearbitrar* este cea care stipulează că indivizii sunt proprietarii ideilor pe care le exprimă și nu pot fi pedepsiți pentru ele.

Din asemenea exemple se desprinde importanța evitării arbitrarului. Or, tocmai aceasta este pentru Locke trăsătura de bază a libertății: ești liber când nu ești la cheremul voinței arbitrare a altui individ sau a unui grup.

Libertatea are în reconstrucția introdusă mai sus prioritate. Proprietatea nu face decât să opereționalizeze ceea ce presupune

libertatea. Regulile de proprietate permit eliminarea deciziilor luate în mod arbitrar.

De altfel, și extinderea cercului celor care participă la luarea democratică a deciziilor, despre care vorbește Ess, este legată tot de eliminarea arbitrarului. Excluderea după criterii cum ar fi genul sau culoarea pielii este arbitrară.

Dreptul la revoltă însuși, pe care îl justifică Locke, are drept temei ideea că oamenii se pot revolta contra unei puteri arbitrare. Nu ar avea desigur sens să faci acest lucru în cazul în care este vorba despre decizii pe care le-ai aprobat și tu. De aici, poate, și secretul stabilității democrațiilor.

Rolul abstracțiilor

În interpretarea de mai sus, Locke este un libertar, un gânditor care acordă prioritate ideii de libertate, prin contrast cu un autoritar, care favorizează o autoritate de un tip sau altul[43]. Tradiția libertară este confruntată însă adesea cu o obiecție căreia a trebuit să-i facă față și Locke. I s-a reproșat adesea recursul la abstracții.

Toată reconstrucția gramaticii de adâncime a textului lui Locke, operată mai sus, se bazează, la urma-urmei, pe recursul la o serie de abstracții. Prima ar fi chiar starea naturală. Cu greu putem pretinde a o găsi în formă pură. De ea avem nevoie însă pentru a surprinde ideea de rezolvare arbitrară a conflictelor în chiar generalitatea ei. În starea naturală ești judecător în propriul tău caz și, de aici, decurge turnura arbitrară a deciziilor tale. Ceea ce elimină recursul la cârmuire este tocmai arbitrarul. Desigur, tot acest lanț de raționamente este însă foarte abstract.

Faimosul drept la revoltă nu este, în ultimă instanță, decât dreptul de a corecta o cârmuire care nu răspunde menirii sale. Dar, din nou, corectura aceasta se face din perspectiva unei idei abstracte, cea a rezolvării nearbitrare a conflictelor.

Dacă revenim la interogațiile din deschiderea acestui comentariu, vom înțelege însă imediat meritele abstracțiilor libertare. Ele ne permit să gândim un număr infinit de variat de situații.

De ce Locke ne poate spune ceva despre comunism? Pentru că abstracțiile la care recurge Locke ne permit să gândim și la arbitrarul din regimul comunist. Starea de război în care se află conducătorii comuniști cu propriul lor popor începe să capete un sens; tot așa, și dreptul poporului la revoltă.

Abstracțiile nu slujesc la modelarea societății, pentru simplul motiv că gândirea libertară nu poate să propună un model de societate sau vreun plan de reformare a acesteia. A modela societatea ar fi chiar contrarul ideii de libertate.

A-l citi pe Locke ca pe un autor care oferă un model de societate este chiar foarte contraproductiv. Locke, de pildă, nu distinge decât două „puteri", pe cea legiuitoare și pe cea executivă. Separarea puterilor nu are, nici ea, o formă prea clară. Dar, la urma-urmelor, lucrurile acestea nici nu prea au importanța care li se atribuie curent. Situațiile concrete sunt inevitabil foarte diverse. Arta gândirii înseamnă a utiliza rezultatele investigării abstracțiilor pentru a le înțelege. Felul în care alții au deslușit propriile lor probleme concrete nu are relevanță.

Răspunsul la întrebarea din deschidere, cu privire la nostalgia cinic-comunistă, nu este altul decât acela că această nostalgie este o formă a ostilității față de libertate. Din acest punct de vedere, ar fi păcat ca textul lui John Locke să fie citit ca „o scriere de acum trei sute de ani", care ne-ar putea lămuri „compromisul de clasă" ce a stat la temelia Revoluției din 1688-89. Această lectură nu ar fi decât reflexul neperceperii distanței ce separă libertatea de nelibertate.

La urma-urmei, în 1989, presiunea revoltei populare a topit (în câteva ore) statul bazat pe puterea arbitrară a ierarhiei comuniste. Pentru scurt timp a existat o stare apropiată de starea naturală. Spiritele cu înclinații autoritare au perceput-o, pe drept cuvânt, ca pe un vid de putere. Fiecare individ își reluase însă toate drepturile și toată puterea. Din această stare s-au născut premisele unui nou contract.

S-a vorbit adesea despre faptul că tot ceea ce am câștigat, după topirea comunismului, a fost libertatea cuvântului. Ca și cum aceasta ar fi ceva derizoriu și nu simbolul noului contract foarte lockean.

Toată experiența noastră de atunci a fost, cu alte cuvinte, foarte lockeană: o trecere de la starea naturală, cu dezavantajele ei, la un nou contract. Frământările și eșecurile noastre nu sunt decât reflexul dificultății de a vedea lucrurile din perspectiva acestor abstracții lockeene. Există chiar o încercare disperată de a ne feri de aceste abstracții, fie prin respingerea ideii de contract nou și încercarea de a găsi puncte de sprijin în tradiția precomunistă, fie prin importul de forme instituționale de pe alte meleaguri, fie prin găsirea momentelor de continuitate cu trecutul comunist.

NOTE

1. Datele biografice sunt extrase din Introducerea lui Peter Laslett la ediția critică a *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1963 (reprodusă în colecția „Mentor books" a editurii The New American Library, 1965), pp. 28-57 și din Karen Vaughn, *John Locke, Economist and Social Scientist*, The University of Chicago Press, 1980, pp.1-14.

2. Regaliștii, scrie Karen Vaughn, ceruseră Universității nu doar sprijinul ei ideologic, ci și bani și oameni. După război, cu greu se putea spune că mai rămăsese ceva din Universitate (Karen Vaughn, *op. cit.*, pp. 2-3). După 1648, anul când armatele cromwelliene ocupă Oxfordul, Universitatea este reformată: tot ce știu să facă pe moment puritanii, în afara epurării cadrelor didactice cu vederi regaliste, este să închidă berăriile, să trimită studenții la biserică și să revină la tradiția scolasticii medievale (cf. Karen Vaughn, *op. cit.*, p. 3).

3. În anul 1666.

4. Shaftesbury a plecat în exil, în Olanda, în 1681. Locke l-a urmat în 1683.

5. Iată cum descrie David Hume atmosfera anului 1688: *„Deși toate motivele, civile sau religioase, contribuiau la înstrăinarea de rege a oamenilor de orice condiție și confesiune și te-ai fi așteptat ca tronul său să se desfacă în bucăți sub propria greutate, atât de mare este înrâurirea pe care o exercită cârmuirea oficializată, atât sunt de potrivnici oamenii inițiativelor riscante, încât, de nu ar fi fost întreprins un atac din străinătate, treburile ar fi putut rămâne multă vreme în starea lor precară, iar Iacob ar fi putut, în cele din*

urmă, să-și realizeze proiectele sale pripite și lipsite de chibzuință" (David Hume, *The History of Engand*, vol. VI, Indianapolis, Liberty Classics, 1983, pp. 496-497). Speranța englezilor protestanți era, în fond, că regele va muri și va urma la tron fiica sa, Maria, căsătorită cu Wilhelm de Orania. Lucrurile se schimbă, cum spune și Hume, când regele catolic devine tatăl unui băiat (cf. *Ibidem*, p. 502). Invazia externă se produce. Armata engleză se destramă; nimeni nu opune practic rezistență și, în acest fel, Wilhem ajunge rege. Hume creionează imediat un contrast între Oliver Cromwell și prințul de Orania: susținut de o armată fanatică, Cromwell ajunsese să-l execute pe regele Carol, tatăl lui Iacob; Wilhelm de Orania era departe de asemenea pomiri (cf. *Ibidem*, pp. 514-515). Vine apoi anul 1689 și se pune întrebarea cum să fie totuși tratat Iacob. În virtutea căror motive ar fi putut să-i fie luat tronul? Camera Lorzilor, relatează Hume, dezbate chestiunea dacă a existat sau nu un contract între Iacob și popor și ajunge la concluzia (cu cincizeci și trei de voturi pentru, contra patruzeci și șase) că un asemenea contract a existat (*Ibidem*, p. 526). Iacob încălcase acest contract. Comentariile privitoare la legătura cu meditațiile din al doilea tratat sunt aproape de prisos. Aprecierea lui Hume este că: *„Revoluția marchează o nouă etapă în evoluția constituțională a Angliei; iar avantajele dobândite de către popor au fost mai ample decât o simplă eliminare a unui regim detestabil. Prin rezolvarea multor chestiuni după principiul libertății și, pe deasupra, prin crearea marelui precedent al înlăturării unui rege și al aducerii altei dinastii, ea a conferit un ascendent remarcabil principiilor populare, într-un fel care a plasat problema naturii Constituției Angliei dincolo de orice dispută. Se poate afirma, pe bună dreptate, fără nici o primejdie de exagerare, că noi, pe această insulă, ne-am bucurat de atunci, dacă nu de cel mai bun sistem de guvernare, cel puțin de cel mai deplin sistem al libertății care a fost vreodată cunoscut omenirii"* (Hume, *op. cit.*, p. 531). Cel mai deplin sistem al libertății – aceasta este și tema pe care ne străduim aici să o decelăm la John Locke.

6. Pentru detalii vezi Peter Laslett, *op. cit.*, pp. 58-79. În rezumat, Peter Laslett susține că al doilea tratat a fost scris, într-o primă variantă, între 1679-1680; iar primul tratat este o scriere ce datează de la începutul anului 1680. Shaftesbury va fi citit textul și, de aici, au rezultat o serie de observații critice. De-a lungul anilor 1680, Locke a revizuit textul. Ultimele modificări au fost făcute în 1689. Tratatele despre cârmuire sunt rodul asocierii lui Locke cu Shaftesbury, un parteneriat care, comentează Laslett, a însemnat pierderea poziției la Oxford și exilul. De altfel, chiar după 1689, Locke se teme că un monarh catolic ar putea reveni pe tronul Angliei. Scrierile sale politice, cu alte cuvinte, îl aduseseră la un pas de un proces, poate și de execuție, iar pericolul continua să existe chiar și după Revoluția glorioasă (cf. Laslett, *op. cit.*, pp.78-79).

7. Vezi § 49 din al doilea tratat. Pentru căutarea pasajelor relevante din al doilea tratat am folosit textul transpus în formă electronică de către Dave Gowan

<dgowan@freenet. scri.fsu.edu> (disponibil pe Internet). Pentru cei interesați de comparații, redăm pasajele-cheie la care ne vom referi, aici și în continuare, în limba engleză: *„Thus in the beginning all the world was America, and more so than that is now; for no such thing as Money was any where known"* (sublinierile conform ediției Laslett). America și americanii sunt menționați de 15 ori în al doilea tratat.

8. După redactorii lui *Concise Dictionary of American History* (New York, Scribner, 1962, p. 156) Constituția Carolinei este încercarea cea mai pretențioasă de a introduce sistemul aristocrației feudale în America. George M. Stephens este de părere însă că Locke a redactat doar partea referitoare la toleranța religioasă din Constituția Carolinei (în *John Locke: His American and Carolinian Legacy*, articol publicat de John Locke Foundation din Carolina de Nord în 1994 și disponibil pe Internet [webmaster@johnlocke.org] într-o versiune revizuită în 1998).

9. După Saul K. Padover, Locke este filozoful admirat de către Jefferson atunci când se pune problema naturii umane și a puterii drepte în societate. Jefferson îl respinge, de pildă, pe Hume (cf. S. K. Padover, *Thomas Jefferson and the Foundations of American Freedom*, New Jersey, Nostrand, 1965, p. 43). Jefferson altoiește însă peste țesătura ideilor lui Locke elemente ale teoriilor profesorului de drept din Geneva, Jean Jacques Burlamaqui (1694–1748). Burlamaqui era autorul unor *Principes du Droit Naturel*, carte tradusă în engleză și citită de revoluționarii americani. De la Burlamaqui ar proveni celebra referire la „căutarea fericirii" din Declarația de Independență. Ea înlocuiește motivul lockean al apărării proprietății (Padover, *op. cit.*, pp. 48-49).

10. Jefferson însuși scria următoarele: *„Richard Henry Lee a susținut că [Declarația de Independență] este copiată din Tratatul despre cârmuire al lui Locke... Nu știu dacă ideile mi-au venit din lecturi sau din reflecții. Știu doar că nu m-am servit de nici o carte sau broșură pe parcursul redactării ei. Nu am socotit deloc însă că este în vreun fel sarcina mea să inventez idei noi și să produc vreo atitudine care nu fusese exprimată până atunci."* (citat din Scrisoarea lui Jefferson către Madison din 30 August 1823 – reprodusă în Padover, *op. cit.*, p. 85).

11. Vezi referirile documentare necesare la Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, 1967, p. 29.

12. Bernard Baylin socotește, de asemenea, că Locke este și amestecat cu autori minori, cum ar fi deja menționatul Burlamaqui (Baylin, *op. cit.*, p. 28).

13. Cf. Baylin, *op. cit.*, p. 36.

14. Russell Kirk, *The Conservative Constitution*, Washington, Regnery, 1990, p. 77. De altfel, întregul capitol în care este exprimată această idee poartă titlul semnificativ „Constituția S.U.A. nu a fost scrisă de John Locke" (*Ibidem*, pp. 63-79). Kirk evaluează pozitiv influența lui Edmund Burke asupra celor care au redactat Constituția S.U.A.

15. V. în § 6: *„But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence: though man in that state have an uncontrolable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it."* (Toate referirile din acest comentariu la al doilea tratat sunt în engleză; textul folosit este cel electronic, fără sublinierile din ediția Laslett, dar cu unele îndreptări tacite. Scopul este de a oferi posibilitatea cititorilor traducerii românești să urmărească distincțiile conceptuale de bază ale originalului.)

16. V. în § 6: *„The state nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, who will but consult it..."*

17. V. în § 13: *„it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends..."*

18. V. în § 17: *„...is against the right of my freedom, i.e. make me a slave..."*

19. V. în § 17: *„...who attempts to get another man into his absolute power, does thereby put himself into a state of war with him..."*

20. V. § 22.

21. V. continuarea citatului din § 13, în care spune că este nerezonabil ca oamenii să fie judecători în propriul lor caz: *„...ill nature, passion and revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but confusion and disorder will follow; and that therefore God hath certainly appointed government to restrain the partiality and violence of men. I easily grant, that civil government is the proper remedy for the inconveniencies of the state of nature, which must certainly be great, where men may be judges in their own case, since it is easy to be imagined, that he who was so unjust as to do his brother an injury, will scarce be so just as to condemn himself for it: but I shall desire those who make this objection, to remember, that absolute monarchs are but men..."*

22. În § 22 Locke vorbește explicit despre această conexiune între libertate și starea în care nu ești la cheremul altora: *„not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man."*

23. V., în acest sens, § 42: *„that prince, who shall be so wise and godlike, as by established laws of liberty to secure protection and encouragement to the honest industry of mankind, against the oppression of power and narrowness of party, will quickly be too hard for his neighbours ..."*

24. V. § 54, unde se vorbește despre: *„...that equal right, that every man hath, to his natural freedom, without being subjected to the will or authority of any other man."* Se observă imediat că aici contextul este cel al unei libertăți **naturale.** Se poate deduce de aici că și dreptul egal la libertate este unul **natural.**

25. V. § 58 și următoarele.

26. A înțelege legea presupune a avea o capacitate de a o cunoaște (cf. § 59): *„A capacity of knowing that law: which is supposed by that law..."*

27. V. § 63: *„To turn him loose to an unrestrained liberty, before he has reason to guide him, is not the allowing him the privilege of his nature to be free; but to thrust him out amongst brutes..."*

28. V. pasajele relevante din § 85 și în special formularea: *a temporary power over him, and no greater than what is contained in the contract between them.*

29. V., de pildă, § 87: *„...his property, that is, his life, liberty and estate..."* În contextul definirii proprietății, Locke folosește termenul *liberty*; în alte contexte se folosește fie *freedom*, fie *liberty*.

30. Comunitatea îi *încorporează* pe indivizi. Exprimarea lui Locke este, din acest punct de vedere, foarte limpede în § 95: *„When any number of men have so consented to make one community or government, they are thereby presently incorporated, and make one body politic, wherein the majority have a right to act and conclude the rest."*

31. V., de pildă, § 137: *„... by stated rules of right and property to secure their peace and quiet."*

32. V. formularea concluzivă din § 191: *„... a man is naturally free from subjection to any Government ..."*

33. V. § 222: *„... choice of their representatives, as the **fence to their properties**, could do it for no other end, but that they might always be freely chosen, and so chosen, freely act, and advise, as the necessity of the commonwealth, and the public good should, upon examination, and mature debate, be judged to require."* (subl.n.)

34. V. § 215 : *„they have also freedom of debating, and leisure of perfecting, what is for the good of the society ..."*

35. V. § 3 : *„... all this only for the public good."*

36. V. § 215, citată și mai sus. Locke sintetizează foarte limpede ideea în § 89, când vorbește despre individul care a fost de acord să se încorporeze în societate și pentru care se fac legi după cum o cere binele societății : *„to make laws for him, as the public good of the society shall require ..."*

37. V. § 131: *„... the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend further, than the common good; but is obliged to secure every one's property ..."*

38. Individualismul lui Locke este limpede când vorbește despre felul în care se unesc indivizii în societate. De asemenea, este clar că puterea societății are **limite**: *„... Their power, in the utmost bounds of it, is limited to the public good of the society. It is a power, that hath no other end but preservation, and therefore can never have a right to destroy, enslave, or designedly to impoverish the subjects. The obligations of the law of nature cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have by human laws known penalties annexed to them, to inforce their observation. Thus the law of nature stands as an eternal rule to all men, legislators as well as others."* (§ 135)

39. Joseph Losco și Leonard Williams, *Political Theory*, New York, St. Martin's Press, 1992, p. 276.

40. Patrick Coby, „*The Law of Nature* in Locke's Second Treatise: *Is Locke a Hobbesian?*", antologată în parte în Losco și Williams, *op. cit.*, pp. 299-312.

41. Charles Ess (Drury College), *Notes on John Locke*, vezi www.drury.edu/faculty/Ess/locke1.html.

42. Vezi George M. Stephen, „*John Locke: His American and Carolinian Legacy*" (versiune revăzută în 1998 a eseului publicat de Locke Foundation în 1994), text disponibil pe Internet în pagina de web a Locke Foundation (www.johnlocke.org).

43. Prefer termenul de „libertar" celui de „liberal" din pricina conotațiilor politice atașate acestuia din urmă. În Europa, de pildă, liberalismul a ajuns să fie asociat cu diverse forme de colectivism. Acest lucru este limpede deja la 1848, inclusiv pe meleagurile noastre. Altoirea de elemente „naționale" pe trunchiul liberalismului duce atunci la binecunoscute și tragice conflicte între liberali. Apoi, în veacul al XX-lea, a devenit tot mai evidentă altoirea elementelor „sociale" pe trunchiul liberalismului, adesea greu de distins de diverse forme de socialism.

CUPRINS

John Locke și idealul modern al unei vieți fondate pe reguli de Adrian-Paul Iliescu 5
Nota traducătorului 41

Al doilea tratat despre cârmuire 49
Capitolul I 51
Capitolul II
Despre starea naturală 53
Capitolul III
Despre starea de război 61
Capitolul IV
Despre sclavie 65
Capitolul V
Despre proprietate 67
Capitolul VI
Despre puterea paternă 83
Capitolul VII
Despre societatea civilă sau politică 99
Capitolul VIII
Despre începuturile societăților politice 111
Capitolul IX
Despre scopurile societății politice și ale cârmuirii 129

Capitolul X
Despre formele unei comunități 133

Capitolul XI
Despre întinderea puterii legislative 135

Capitolul XII
Despre puterea legislativă, executivă și federativă a comunității 143

Capitolul XIII
Despre subordonarea puterilor statului 146

Capitolul XIV
Despre prerogativă 154

Capitolul XV
Despre puterea paternă, politică și despotică considerate laolaltă 160

Capitolul XVI
Despre cucerire 164

Capitolul XVII
Despre uzurpare 177

Capitolul XVIII
Despre tiranie 179

Capitolul XIX
Despre dizolvarea cârmuirii 186

Scrisoare despre toleranță 207

Comentarii 261

Sir Robert Filmer și primul tratat asupra cârmuirii al lui John Locke de Cătălin Avramescu 263

Conceptul de toleranță și fundamentele sale filozofice la John Locke de Mihaela Czobor 279

John Locke și ideea de libertate de Radu M. Solcan 297



SOCIETATEA POLITICĂ
Colecție coordonată de Cristian Preda

Inițiată în 1998, colecția SOCIETATEA POLITICĂ a devenit o referință a culturii politice din România.

Au apărut aici, în primul rînd, câteva analize ale realității românești din secolul XX: de la usturătorul pamflet al lui Ștefan Zeletin despre „Țara măgarilor" la cercetările consacrate miturilor comunismului românesc (în lucrarea, cu același nume, coordonată de Lucian Boia) și psihologiilor concetățenilor noștri (analizate de către Aurora Liiceanu, în *Valurile, păcatele, smintelile*).

Corpul principal al colecției îl constituie textele unor autori care ilustrează diferite orientări ale liberalismului contemporan: Norberto Bobbio (*Liberalism și democrație*), Karl R. Popper (*Lecția acestui secol*), Ludwig von Mises (*Capitalismul și dușmanii săi*) sau Albert O. Hirschman (*Morala secretă a economistului*) înfățișează în cărțile lor, într-o manieră accesibilă, principalele teme ale reflecției politice moderne. Tot în colecția SOCIETATEA POLITICĂ a apărut și prima ediție românească din *Manifestul partidului comunist*, însoțită de mai multe comentarii libere din punct de vedere ideologic și politic.

Colecția va continua în 1999 acest program: vor apărea mai multe texte din tradiția intelectuală a liberalismului (John Locke, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Wilhelm von Humboldt, Edmund Burke, Alexis de Tocqueville, Friedrich von Hayek, Isaiah Berlin), dar și mai multe analize ale istoriei românești mai vechi (*Firea românilor*, sub direcția lui Daniel Barbu sau *Povestiri din satele de altădată*, de Henri H. Stahl) sau mai noi (*O stradă oarecare din București*, de Irina Nicolau și Ioana Popescu, sau *Nici alb, nici negru*, de Aurora Liiceanu).



În curând în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Pierre Manent
MODERNITĂȚILE POLITICE
Traducere din limba franceză de ALEXANDRA IONESCU
Prefață de CRISTIAN PREDA

Cel mai important filozof politic francez contemporan propune o interpretare a operelor lui Machiavelli, Hobbes și Rousseau, întemeietori ai tradițiilor politice moderne. Cunoscutul autor al *Istoriei intelectuale a liberalismului* și al *Cetății omului* realizează aici o analiză sistematică, indispensabilă studenților și profesorilor de filozofie, științe politice sau drept preocupați de condiția modernă.



În curând în colecția
SOCIETATEA POLITICĂ:

Raymond Aron
SPECTATORUL ANGAJAT
Dialoguri cu JEAN LOUIS MISSIKA & DOMINIQUE WOLTON
Traducere din limba franceză de MIRUNA TĂTARU-CAZABAN

Acest masiv interviu realizat cu Raymond Aron în 1983 este o evocare a biografiei sale, dar și un adevărat testament politico-intelectual. Prietenia cu Sartre din timpul studiilor, experiența germană a ascensiunii lui Hitler, gaullismul, nașterea și consolidarea celei de-a cincea Republici franceze sunt doar câteva din episoadele pasionante ale mărturisirii sociologului și filozofului francez.

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: CARMEN NARIȚA-POPESCU
Tehnoredactare computerizată: CLARA ARUȘTEI
Apărut 1999, București
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR sector 1, București

Printed in Romania
grupul dragoprint
fed print sa O societate Butan Gaz
B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31, sector 5, București, ROMÂNIA
Telefon: 335.93.18; 335.97.47
Fax: 337.33.77

Locke este personalitatea tutelară a liberalismului modern: în câmpul filozofiei politice, el este autorul cu cele mai solide îndreptățiri la titlul (destul de discutabil, de altfel) de „întemeietor al liberalismului politic". Mai mult decât atât, autorul tratatelor despre cârmuire nu este ideologul unui curent politic doctrinar (liberalismul „de partid"), ci al spiritului politic liberal modern, care animă mai multe platforme doctrinare sensibil diferite, situate fie în zona de centru-dreapta, fie în cea de centru-stânga a spectrului politic; el este recunoscut, în general, ca întemeietor al constituționalismului modern, al teoriei politice (dominante astăzi) privind democrația reprezentativă, precum și al filozofiei drepturilor și libertăților civice.

ADRIAN-PAUL ILIESCU



ISBN 973-569-329-1